

(البريد)

[Handwritten signature]



Ashraf Chaudhary
CARRHI,
MARRILY

پروفیسر صدیق حیدر شاہ ایم اے



بریلی کالج

CHECKED
Date.....
.....

سندھ سگراکادمی

LAHORE STACKS

۱۷۹۲۱



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U17941

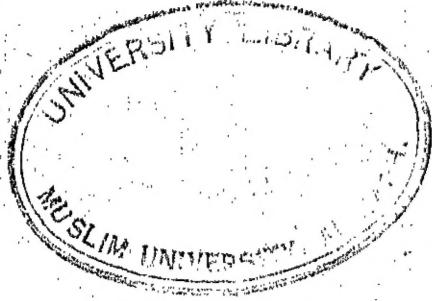
1992

دور رسے بارہ آنے

ستمبر ۱۹۹۲ء

قیمت

۱۔ استقلال پریس لاہور میں باہتمام محمد صدیق پڑھنویس شریچھپ کر سندھ سگراکادمی
۵۸ ٹپیل روڈ لاہور سے شائع ہوئی۔



فہرس

۵

۱۱

۳۶

۴۷

دیباچہ
تصوف کی عظمت و مقبولیت

تصوف کی تعریف

تصوف کا ماحذ

تصوف کا ارتقاء

مسائل تصوف کا تجزیہ اور شاعری میں اس کا بیان

اردو شاعری کے موضوعات و اسالیب پر تصوف کا اثر



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیباچہ

اُردو شاعری میں عشق و جمال کے مجازی تصورات کی ترجمانی اس قدر شرح و بسط، تنوع اور دقیقہ آفرینی کے ساتھ ہو چکی ہے کہ وہ اس کا ایک انقیادی نشان قرار پا گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محبت کا جذبہ انسان کے تمام دوسرے جذبات سے قوی تر ہے، اور وسعت، فکر و عمل کی جو گنجائشیں اس میں تلاش کی جاسکتی ہیں وہ کسی دوسرے جذبے میں دستیاب نہیں ہو سکتیں، ہمارے شعرا نے اس کوئے دلکشیا کی بہت خاک چھانی ہے اور اس زمین سے بکثرت نعل و جواہر نکال کر عروس سخن کو آراستہ کیا ہے، تصوف کی بنیاد عشق حقیقی پر قائم ہے اس لئے

اُس کو بھی عاشقانہ شاعری کا ایک ناگزیر عنصر بلکہ اس کا غانہ اور نکھار کہا جاسکتا ہے، واردات مجاز کی مادہ خام اس شیشہ میں اکڑ چلتی ہو جاتی ہے اور اس کا رنگ و کیفیت معراج لطافت تک پہنچ جاتا ہے، یہی سبب ہے کہ ہماری شاعری اپنے یوم ولادت ہی سے آغوش نصرت میں پرورش پاتی رہی اور آج بھی اس کے نعلِ عاطفت میں اپنے شباب کی منزلوں کو طے کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے، عارفانہ رجحانات اس میں اس طرح جاگزیں ہو گئے ہیں کہ دورِ حاضر کی مادیت و افسانہ فضا میں بھی اُن میں کسی نمایاں کمی کے آثار نظر نہیں آتے۔

صنفِ مرثیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اردو شاعری کی کوئی ایسی صنف نہیں جس میں تصوف کے مسائل کم و بیش ادا نہ کئے گئے ہوں، فضا کی تشبیہ میں اخلاق و معرفت کے مضامین بعض مرقعوں پر نہایت نفاست سے باندھے جا چکے ہیں، اگر ان تمام مضامین کو یکجا کیا جائے تو اخلاقیات و عرفانیات کا ایک اچھا خاصہ ضابطہ ترتیب دیا جاسکتا ہے، کچھ مثنویاں محض اسی موضوع پر کہی گئی ہیں، ہمارے ادب میں ایسی مثنوی تو کوئی نہیں جو مولانا جلال الدین رومی کی شہرہ آفاق مثنوی یا محمود شبستری کی مثنوی گلشنِ راز کے مقابلے میں رکھی جاسکے، البتہ اردو غزلوں میں صوفیانہ مسائل اس کثرت و تکرار اور شدت سے قلمبند ہو چکے ہیں کہ وہ اپنی غزلوں کے مقابلے میں فخر و ناز کے ساتھ پیش کی جاسکتی ہیں، تصوف ہمارے پیکرِ غزل میں روحِ بن کر سما چکا ہے اور اس کے ہر رنگ و پے میں جادوی وساری ہے، اُس نے غزل کے تنجیلات اور اس کے اسالیب کو طرح طرح سے متاثر کیا ہے اور بعض صورتوں میں اس کو فکر و خیال کی اعجاز آفریں بلند یوں تک

پہنچا دیا ہے۔

تصوف کے مسائل اور اس کے مصطلحات اردو شاعری خصوصاً غزل میں بار بار وار و پرتے رہتے ہیں، ساتھ ہی بعض اشعار میں غزل کی لطافت و رنگینی فن شاعری کا معجزہ معلوم ہوتی ہے، اور یہ بات یقین کے ساتھ متعین کر کے بتانا مشکل ہو جاتی ہے کہ ان کا موضوع عاشقانہ ہے یا عارفانہ، وحدت وجودی و شہرہ دی عرفان نفس، قتال نفس، تسلیم و رضا، عظمت انسانی، ترک علاق، حقیقت و مجاز، جبر و قدر جیسے بہت سے مسئلے بے شمار پہلوؤں کے ساتھ نہایت شعراء سے ادا ہونے چلے آتے ہیں، اردو شاعری اس حیثیت سے سخن پردازان ایران کے قائم کئے ہوئے راستے پر نہایت استواری سے گامزن رہی ہے، مولانا شبلی فراز نے ہیں کہ وحدت وجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے، شعراء نے ایران نے اس کو سیکڑوں ہزاروں اسباب سے نظم کیا ہے، اور بہ ظاہر امینا معلوم ہوتا ہے کہ اب اس میں کوئی نیا پہلو نکالنا نہایت دشوار ہے، لیکن اردو شعرا نے اس خیال کو باطل کر دیا، اس میں ایسی ایسی جدتیں پیدا کیں اور بیان کے ایسے ایسے پیرائے اختیار کئے ہیں کہ عقل و نگاہ جاتی ہے، اور اسی ایک مسئلہ پر کیا موقوف ہے تمام دوسرے مسائل کے بیان میں بھی ایسے ہی تحسین آفریں کمالات کے نمونے دستیاب ہوتے ہیں۔

خواندگان ادب روز و شب اشعار کا مطالعہ کرتے رہتے ہیں لیکن چونکہ ان میں سے بعض لوگ مسائل تصوف سے گہری واقفیت نہیں رکھتے اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جہاں ان مسائل کے نازک پہلو مضمر ہوتے ہیں وہاں طبیعت

پورے طور پر محفوظ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات ایک الجھن پیدا ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر یوں سمجھئے، توحید وجودی کا مسئلہ علم تصوف میں جتنا اہم اور با عظمت ہے اتنا ہی دقت اور پیچیدہ بھی ہے، علامہ شبلی مرحوم کے تخریر علمی سے کون آشنا نہیں ہے، انہوں نے اس کے متعلق ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔
 ”ہم نے اس مسئلہ پر شیخ محی الدین اکبر کی تحریریں دیکھی ہیں، مولانا عبدالحی بحر العلوم اور غلام یحییٰ نے جو مستقل رسالے اس مسئلہ پر لکھے ہیں وہ بھی ہمارے پیش نظر ہیں، لیکن ہم ان کے سمجھنے سے عاجز ہیں جو کچھ ان بزرگوں نے لکھا ہے ہمارے صوفی شعرا نے اس سے زیادہ صاف اور روشن لکھا ہے۔“

مولانا نے مرحوم نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان کے انکسار نفس پر دلالت کرتا ہے، تحقیقاً انہوں نے مسئلہ توحید کو خوب سمجھا ہے اور جا بجا بڑی لطافت سے سمجھایا ہے، لیکن ان کے بیان سے دو باتیں ضرور واضح ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ وحدت وجود کا مسئلہ آسان نہیں بلکہ بہت دشوار ہے، دوسرے یہ کہ نثر میں اس کا بیان خشک اور پیچیدہ اور نظم میں سہل اور کیف آفرین بن جاتا ہے، یہ سب کچھ سہی لیکن اگر علمی طور پر بھی اس کو کسی حد تک سمجھ لیا جائے تو اس کا شاعرانہ بیان مزید لطیف و سوز پدید آ سکتا ہے، تصوف کے دوسرے مسائل اگرچہ اتنے نازک نہیں ہیں لیکن ان کے متعدد پہلو بھی علمی مباحث کے بغیر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آتے۔

زیر نظر سبب سے ہیں اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ تصور و خیال کے وہ مسائل جو اردو شاعری میں بکثرت نظم کئے جا چکے ہیں ان کو توحیدیات صوفیاء کی روشنی

میں فدا سلجھا کر ایسی زبان میں بیان کر دیا جائے کہ شائقین ادب اُن کو آسانی کے ساتھ سمجھ کر حظ و انبساط حاصل کر سکیں، صوفیائے کرام نے اپنی تصانیف میں ان مسائل پر سپر حاصل بحثیں کی ہیں اور دقیقہ آفرینوں کے انبار لگا دیئے ہیں، لیکن ان میں کہیں کہیں غیر معمولی پیچیدگی بھی پیدا ہو جاتی ہے اور علمی و فنی اصطلاحات ان کو بہت زیادہ مشکل بنا دیتی ہیں۔ ہمارا مقصد ان مسائل کی مرئنگائی کرنا اور ان کو پوری تفصیل سے بیان کرنا نہیں ہے بلکہ ہم صرف ان کے وہ رخ پیش کرنا چاہتے ہیں جو کلام شعرا میں جگہ پاتے رہے ہیں، خیالی اور روحانی مباحث کو عام طبائع شوق و رغبت سے قبول نہیں کرتے، اس لئے اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ ضروری باتیں بھی بیان کر دی جائیں اور سلسلہ بحث میں ناظرین کی دلچسپی کا سامان بھی مہیا ہوتا چلا جائے۔

اس مقام پر یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ اس تصنیف میں اہل تصوف کے اسرار باطن کو بے نقاب کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے، تصوف کے روحانی اور جذباتی مقامات نہ کتابوں سے سمجھے جاسکتے ہیں نہ ان کے ذریعہ سمجھے جاسکتے ہیں، تصوف علم سینہ ہے علم سفینہ نہیں، ارقام الحروف کو اس میں مطلق دخل نہیں، اور نہ اس کو بیان کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے، یہاں تو صرف ان مسائلِ تصوف کا ذکر کرنا ہے جو صوفیائے شاعری میں راہ پاتے رہے ہیں، اور جن کو خود حضرات صوفیاء نے اپنی تصنیفات میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، بالفاظ دیگر موجودہ تصنیف میں قلبِ تصوف کی گہرائیوں تک پہنچنا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف عقلِ تصوف کا تعارف کرانا منظور ہے، ہمیں اس مقام پر اس کے

دل سے مطلب نہیں بلکہ دماغ سے سر دکا ہے۔

نہید میں پہلے تصوف کی اہمیت و عظمت پر بحث کی گئی ہے، اس میں ہم نے تصوف کو صرف اسلامی تصور میں محدود نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے انفاقی مفہوم میں پیش کیا گیا ہے، اس نقطہ خیال کو ابہام سے محفوظ رکھنے کے لئے تصوف کے ساتھ ساتھ بقدر ضرورت روحانیت اور باطنیت کے الفاظ بھی جگہ جگہ استعمال کئے ہیں، ان کے چل کر تصوف و شاعری کا باہمی تعلق، تصوف کی تعریف، وجہ تسمیہ اس کے ماخذ کے مشہور نظریے، اور اس کی تاریخ اور تدریجی نشوونما سے بحث کی گئی ہے، پھر مسائل تصوف کا علمی طریقہ تجزیہ کیا گیا ہے اور اس کے بعد شعرائے قدیم و جدید کے جدیدہ اشعار سے ہر مسئلہ کے مختلف گوشوں کی توضیح کی گئی ہے، آخر میں تصوف سے اردو شاعری جس جس طرح متاثر ہوئی ہے اس کو تفصیل مطالب اور ضروری مثالوں سے واضح کیا گیا ہے۔

اشعار عام طور پر غزلوں سے اخذ کئے گئے ہیں، جن شعرائے کلام سے زیادہ تر ایسے اشعار کا انتخاب کیا گیا ہے وہ دلی، امیر، درد، مصطفیٰ، انیس، غالب، ذوق، اکبر، فانی، اصغر اور دیگر ہیں، اس تصنیف میں چونکہ کلاسیکی نظریات تصوف سے بحث کی گئی ہے اس لئے علامہ اقبال کی مرحوم کے کلام کو عمداً شامل نہیں کیا گیا ہے، علامہ مغفور کے یہاں نظریات تصوف میں کچھ ایسی جدید ہیں کہ ان کی شرح و بسط کیلئے ایک علیحدہ تصنیف کی ضرورت ہے۔

جن کتب و رسائل سے اس تصنیف کی تیاری میں مدد کی گئی ہے ان کی فہرست کتابیات کے تحت میں پیش کر دی گئی ہے۔ سید صفی حیدر

Bibliography

تصوّف کی عظمت و مقبولیت

تصوّف کی تعریف میں اگرچہ پرلے انتہا اختلافات و فوارے ہیں لیکن اہل
تصوّف و باطنیت کے حالات سے اتنی بات یقین کے ساتھ فرہن نشین ہو جاتی
ہے کہ تصوّف و باطنیت میں فوق و وجدان، محبت و شفقت کی مرکزی حیثیت رکھتے
ہیں، بساط ارض پر متعدد اقوام آباد چلی آتی ہیں جو اپنے لون و لسان، تمدن و
معاشرت و غیرہ کے اعتبار سے سطحی اختلافات ہی نہیں بلکہ بُعد المشرقین رکھتی
ہیں، لیکن اس اختلاف میں ایک ایسا رنگ استواء بھی ملتا ہے جو عالم انسانیت
کی سرشت میں جاگزیں ہے، ساکنان ارض میں سے ایک تنفس بھی ایسا نہیں

جس کے سینے میں دل نہ ہو نگار خانہ عالم اپنی گونا گوں رعنائیوں کے ساتھ محو
 دریا بائی ہے نور سحر، رنگ شفق سلک کہ کشاں ہنگامہ روز، سکوت شب
 نغمہ آبنار، فسانہ کہ ہمسائوں تو سب اپنے اپنے مقام پر دعوت کبیت و
 نظروے رہے ہیں، لیکن داویر روزگار کی وہ پسندیدہ تہیں مخلوق جس کی
 تخلیق احسن تقدیم میں واقع ہوئی ہے، نمود اپنے ابنائے جنس کے لئے
 سب سے زیادہ و لطیف و پسندیدہ بنی ہوئی ہے، بے شمار ہیں وہ لوگ جو شفیقہ
 ”لب لعل“ و ”خط رنگاری“ بنا کر مستقل محبت میں پابجولاں لائے گئے ہیں —
 لعنان ملک فریب کا خم بعد بندہ وہ نغمہ بے پناہ ہے جو اپنے صید کو حدود و
 حرم سے بھی کھینچ لاتا ہے۔ اس محبت میں انسان کے ساتھ ساتھ مخلوقات
 کا خالق کائنات سے بھی ایک رشتہ قائم ہو چکا ہے جو کبھی کبھی عبودیت و معرفت
 سے آگے بڑھ کر محبت و الہانہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہ رشتہ محبت کبھی
 بلا واسطہ قائم ہو جاتا ہے لیکن کبھی صاحبان دل ”زبیہ عشق مجازی“ سے بھی
 و بام حقیقت انگ پہنچ جاتے ہیں، اگرچہ دنیا میں متعدد مذاہب جاری ہیں لیکن
 ہر اس مذہب میں جو وجود باری تعالیٰ کو کسی نہ کسی شکل سے تسلیم کر چکا ہے،
 کچھ لوگ ضرور ایسے ملتے ہیں جو میخانہ عشق خدا کے میخانہ چکے ہیں، ان میں
 سے بعض ایسے ہیں جو پیر میکدہ کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کے باوجود
 شیخ حرم سے بھی کوئی صورت مفاہمت کی معلوم کر لیتے ہیں، لیکن چند نفوس
 ایسے بھی ہوتے ہیں جو افراط و تفریط میں عشق میں تکلیفات اندہی اور قوانین شرع
 کی پابندیوں سے آزاد ہو جاتے ہیں، ایسے لوگ حدود و پر و حرم سے یہ کہتے ہوئے

گور جاتے ہیں۔

نیم فرسودہ نہیں شایان ارباب نظر
اب کوئی منظر بلند از کفر و اسباب دیکھئے

ایشیا کی سرزمین وہ سرزمین مقدس ہے جہاں سے دنیا کے قریب قریب
تمام مذاہب جلیلیہ جاری ہوئے ہیں اور آفتاب روحانیت اکثر اسی افق
نورانی سے طلوع ہوا ہے مصر و عرب، ایران و چین و ہندوستان اپنی باطنی
اور روحانی تعلیمات کے اعتبار سے تمام ممالک عالم میں ممتاز حیثیت رکھتے
ہیں (۱) اس لئے اگر ان ممالک میں تصوف و روحانیت کا یا دارگرم رہا ہے تو کوئی تعجب
کا مقام نہیں بحیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ یورپ بھی اپنی موجودہ مادہ پرستی کے
باوجود باطنی مسالک اور روحانی میلانات و مشاغل سے محصور رہا ہے قدیم اہل
یونان کی ماسیتیت Gnosticism
اور فینی لون کا Quietism
میدیم کائیس اعتکاف و انزوا

راہچین میں تصوف (TAO) کے نام سے قائم کیا گیا اس نیکہ کا بانی Lao Tse تھا اس کا
زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح بیان کیا جاتا ہے آئینہ تصوف ص ۱۹-۲۰ مصر میں
انشرافیت جدید عرب و ایران میں اسلامی تصوف اور ہندوستان میں فلسفہ
ویدانتہ روحانی تعلیمات کے علمبردار رہے ہیں تفصیل آئندہ صفحات میں پیش
کی جائے گی۔

مولیناس کا Pietism
 المانیوں کا مسئلہ کشف
 Doctrine of Illuminati
 سربیدان برگ کے
 Visions
 مسکاشفات
 سب میں باطنی ذوق کا رفرار رہا ہے (۱۱)
 عیسائیوں کے بعض دیگر فرقوں میں بھی روحانی ترقی کا ذوق و ذوق موجود رہا ہے
 Fischer
 فشر
 کہتا ہے کہ مچلرٹ
 Michelet
 جس کا سال ولادت ۱۷۹۸ء عیسوی ہے المان کو جو کہ مادیت کا مرکز ہے، یورپ
 کا ہندوستان کہا کرتا تھا جس سے اس کا مفہوم یہ تھا کہ المانی الہیات اور باطنی
 و روحانی تفکرات میں اس درجہ محو و مستغرق رہتے تھے کہ ان کو مادی طاقتوں کے
 مسائل میں دلچسپی لینے کا موقع بہت کم ملتا تھا (۱۲) حکیم فٹا غورٹ نے اپنے تلامذہ
 کے لئے پانچ سال تک خاموش رہنے کی تعلیم لازمی قرار دیدی تھی جس کے
 بعد وہ ان کو اپنے روحانی مسلک میں داخل ہونے کی اجازت دیتا تھا (۱۳) اسی
 طرح عہد وسطی کے کئی عہدوں کے نزدیک تصوف مذہب باطنی کا نام تھا
 اور اس کے بالعکس وہ علم و مشاہدات و تفکرات سے حاصل کیا جاتا تھا علم
 کلام کہلاتا تھا جس میں بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا تھا (۱۴)

(۱) Hughe's Dictionary of Islam p. 426

(۲) Islamic civilization p. 62

(۳) Studies in Tasawwuf p. 118

(۴) Studies in Tasawwuf p. 119

میں سے

ان بیانات سے صوفیاء و باطنی ذوق کی وسعت و قبولیت اور ہمہ گیری کا جو اندازہ ہوتا ہے وہ صاف صاف بتاتا ہے کہ یہ جذبہ انسان میں نظر ثانی و بعثت ہوا ہے، یہ جب اپنی قوتوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو اوبیت کی تمام بندشیں ٹوٹ جاتی ہیں، اور کائنات گویا ایک روح لطیف میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ باطنیت ایک قومی عمل تنویم ہے جس کا معمول بے ارادہ محو خواب ہو کر مناظر مطہر کی سیاحت کر آتا ہے، کلید محبت خزانہ روحانی کے ابواب کھول دیتی ہے اور ہم وہاں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ہم کو "خود ہماری خبر نہیں آتی"۔

ہمارے پیش نظر ایسی متعدد مثالیں ہیں جہاں اس شعلہ محبت سے انسانی قلب چمکنے لگتا ہے، خاکستر ہو کر رہ گئے ہیں۔ حضرت ابراہیم بن ادہم نے اسی برقی فلسفہ کی سنجی محسوس کر کے در اسی دیر میں سخت ذراچ شامی پر چھو کر مار دی (۱) اسی طرح خواجہ فرید الدین عطار کو چند لمحات میں سرشتہ محبت و معرفت مل گیا، عطاری کی دوکان کرتے تھے، ایک روز ایک فقیر آیا، خواجہ سے کہنے لگا کیوں فضول وقت ضائع کرتے ہو، انہوں نے جواب دیا جاؤ اپنا راستہ، اس نے کہا تم اپنی فکر کرو میرا جانا کی مشکل ہے، یہ کہہ کے وہیں لیٹ گیا، خواجہ کے جو اٹھ کر دیکھا تو وہ اصل الحق ہو چکا تھا، عجب طاری ہوئی اور وہ مکان راہ خدا میں لٹا دی اور کاروبار چھوڑ کر فقیر ہو گئے۔ (۲) تصوف کا جذبہ ایک شعلہ جانسوز ہے اس کا مقام وہ ہے جہاں

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تذکرۃ الاولیاء باب یازدہم

(۲) فنا دید عجم ص ۸۲-۸۱

انسان کے ارادہ میں غیر معمولی سچائی نظر آنے لگتی ہے اس میں آگ سے زیادہ گرمی اور سیلاب سے زیادہ اضطراب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی رفتار و رفتار سے ایک حیرت انگیز قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ اور گاہ گاہ اس سے ایسے آثار اضطراب ظاہر ہوتے ہیں جو عجیب و غریب ہونے کے ساتھ ساتھ بہت زیادہ دلنہیز اور عبرت بخش بھی ہوتے ہیں ہست و نیست وجود و عدم کی متضاد کیفیات اسکو ایک ایسی خصوصیت عطا کر دیتی ہیں کہ عام نگاہیں اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ سب کچھ مختصر یہ ہے کہ جو اس عالم آشنا "کا آشنا ہوا وہ بیگانہ ہو کر اس سے بھاگتا ہے۔ اور جو اس عالم راہِ حجت دنیا میں رہنے کے باوجود اپنے وجود کو دنیا کی غلطیوں سے دیکھتا ہے مگر غالب فرماتا ہے۔

ہم بعالمِ زابل عالمِ برکت را فتادہ ام
چوں امام سجدہ بیرون از شمار افتادہ ام
صوفی عالم کثرت میں وحدت ہی وحدت مشاہدہ کرتا ہے اس کو تمام صوفیاء کا اختلاف ہے ایک معنوی توازن اور یکسانیت نظر آتی ہے، وہ اپنے مشاہدات کی کیفیت عقل و استدلال سے دوسروں کو سمجھا نہیں سکتا، البتہ اگر وہ اس کے مقام پر پہنچ جائیں تو وہ اپنے مشاہدات کی لذت سے ان کو آشنا کر سکتا ہے عقل اس کے نزدیک صرف مادی مسائل سمجھنے کے لئے عطا کی گئی ہے مسائل و ضروریات عقل کی حدود میں آسکتے ہیں عقل وہاں بیکار ہے اس لئے کہ ہمیں کسی شے کا ذہنی علم اس کو خارجی طور پر سمجھنے اور دوسری اشیاء سے اس کا مقابلہ کرنے، اس کا تجزیہ اور تعریف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، یہ ضروریات صرف مادی

محقق عباد رسد سوچیں نہ اپنی سچا دہائی دہا

ایشیا میں ممکن ہو سکتی ہیں کشتی نوح کی شے کا علم اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم خود ہی شے بن جائیں اگر ہم جنت کو سمجھنا چاہتے ہیں تو جنت کے رکھے دیکھیں اگر نعمت کو جانتا ہے تو نعمت کے رکھے اسی طرح اگر عرفان خدا حاصل کرنا ہے تو ہم کو مظہر خدا بن جانا چاہیے ۱۱

صوفی حسب ایسے مشاہدات کی طرف دعوت دیتا ہے تو ناواقف لوگ فطرت کے بیان پر اظہار اذاعتبا کرتے ہیں وہ ایک ایسے شخص کی حیثیت رکھتا ہے جس کو بے بصارت لوگوں کی دنیا میں بیکار ایک بدنامی سمجھتی گئی ہو اور پھر مکتبہ کا منظر دیکھ کر اور اس کی دنیا گستری سے پیچھے ہو کر اپنے مشاہدات کی کیفیت اپنے نابینا رفیقوں کو اپنے اکائی الفاظ میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے یقیناً اس کا بیان شے والوں کو غیر معقول اور بے ربط معلوم ہوگا لیکن پریشانی بھی مکمل نہیں اس لئے کہ صوفی اس شخص سے بعض حالات میں مختلف ہے اول تو یہ کہ وہ بالکل تنہا ہے صوفی تنہا نہیں تمام احوال و احوال اس کچھ عموماً ایسے موجود ہے جس کو باطنی نظائر کا موقع ملتا رہتا ہے اور ان کی شخصیات اور ماحول کے اختلاف کے باوجود ان کے مشاہدات کی تفصیلات میرتہ انگیز طور پر ملتی جلتی نظر آتی ہیں دوسرے یہ کہ کائنات محروس بصارت لوگوں ہی سے آباد نہیں اس میں اہل نظر بھی موجود ہیں۔ اس لئے صوفی بنی نوع انسان کو اپنی طرف متوجہ رکھتے ہیں اس کا پیاب ہرگز نہ ہوتا اگر حقیقت

شرقیہ دنیا کہ کثرتِ نشانی ایسے لوگ ملتے رہتے ہیں جن میں صوفیانہ صلاحیتیں
Mystical germ موجود ہیں جو ان کے پرخیانات کا خیر مقدم کرتی

رہتی ہیں۔

بہی باعزت ہے کہ یکیش خاص جو ترک رسوم پر قائم ہے ظاہری امتلاذات
کی ہمیت کو رائل کر دیتا ہے، سب انسان خدا سے واحد کی مخلوق ہیں، سب
ملئیں اسی کی امتلاذی ہیں تو پھر طریقہ ہائے جستجو کا اختلاف باہمی کی سبب
کیوں قرار دیا جائے، تمام راہیں ایک ہی منزل پر منتہی ہوتی ہیں جس سے ایک
جام ملت، انسانی کا تصور نشرو نہا پاتا ہے۔ جو تمام عالم پر محیط ہے یہی وہ مقام
ہے جہاں راہ اندکبیر انسانی و روحی، سینڈ، آگسٹائن اور اکہارت، ایک ہی
آئینہ میں مصروف تفسیر ہوتی ہیں، یہاں یہودیت، مجوسیت، اسلام و
نصرانیت وغیرہ سب ملئیں ایک مرکز پر مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اور تاریخ عالم شروع
خیالات کے ایسے روشن نمونے پیش کرتی ہے جہاں انسانیت اپنے منتہا
عروج پر پہنچ کر انمول کی اہمیت و عظمت اور اس کی عالمگیریت کا
تصور پزیرا پاتا ہے، یہ جذبہ حدود و زمان و مکاں سے ماوراء ہے، مشرق و مغرب
مشرق و مغرب و وسطی اور زمانہ حال کے اہل باطن کا نقطہ رجوع ایک ہی ہے، سب
اکہائی کے احوال اور قابلِ تفسیر حقیقت کے شہنا اور اسی کے متلاکشی
آہستہ آہستہ کہ لوں تو دنیا کا ہر انسان کسی نہ کسی وقت اس پرچہ پر

۱۸/۱۱

افکار و حقیقت اس کے وہم و گہمت میں اس پر جو کہ رہتا ہے اس شاعر ہر پاسائیں دان
 نام کا دیواری آؤ گویا ہو یا نہ ہو سچ فلسفی عام اس سے کہ اس ناغورہ نادر آفرین
 کے دیار میں غافلانہ کامیاب ہو گا ہر وہ کہ ہو گا ہو گا پھر بھی اپنے ذرا دیر خیال اور معیار
 سے کسی کے مطابق کسی نہ کسی نتیجہ پر پہنچے گا پھر لیکن ان سب میں ایسا ایک
 بھی نہیں رہتا جو دنیا کو اس بات کا یقین دلا سیکے کہ اس نے اس حقیقت کا مظاہرہ
 کو معلوم کر لیا ہے یا اس کو سنا ہے آکر دیکھا ہے لیکن اگر ہم صرف اسے عالم
 کے ان احوال کو تسلیم کر لیں جو انہوں نے یقین اور سچائی کے مجھیب و غریب
 احوال میں پیش کیے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ روح انسانی اور حقیقت
 مظاہرہ کے باوجود ایک بلا واسطہ نقل و قلم کر کے میں کامیاب ہو چکے ہیں جس کا
 میں کسی اور کہ کامیابی نہیں ہو سکتی بلکہ باطن کہہ رہی وہ راز سر بستہ
 اور حقیقت پہنچا رہا ہے جو انسان کے ذوق و شوق کا مقصد ہو سکتی ہے اور
 یہی وہ نفس الہی ہے جس کے حصول کی کو شمشیر کرنا اس کے لئے لازمی قرار
 دیا جاتا ہے چنانچہ اگر عقل کہتا ہے کہ صوفی ہماری تہذیب کے اس قدر متفق ہیں
 جتنے وہ لوگ جو ایسے ممالک غیر معلوم کا حال معلوم کر رہے ہیں جن کا پتہ چلانے
 کی قوت و صلاحیت ہے یہ ہم پر وہ عالم روحانی کا سرخ نگاہی والے
 ہیں اور وہ اس سے یہ کہ ہم ان مواقع اور اتفاقات بہت سے محروم
 ہیں جو ایسے کام کرنے والے کے لئے ضروری ہوتے ہیں جنہیں اس بات کا متعلق
 کسی طرح حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ان کے انکشافات کی صورت سے انکار کر سکیں

ہم عدم قوت سے قوت کی اور عدم معلومات سے دعویٰ معلومات کی تردید نہیں
 کر سکتے، سو فیوں کے دعوے کی سہی قدرت ہے جو اکثر فلسفہ کی تصویر میں رہا ہے
 جوئے سائنس کے تنگ اور محدود کوجہ میں جھٹکتے ہوئے اور مذہبی خلفشار
 اور رسوم آرائیوں سے اکتائے ہوئے دماغوں کو اپنی طرف مائل کر لیتی ہے اس
 کی دعوت عام پر طرف سے صدا کے لبیک بلند ہوتی ہے اور اس کے حضور
 ہیں سچے کمنٹریز اور پرتیاں طبعی سکون و طمانیت حاصل کر لیتی ہیں۔

تصوف کا تعلق شاعری کے ساتھ | کہ تصوف و باطنیت ایک ذوقی

وجودانی کیفیت کا نام ہے اس لئے حضرات صوفیاء کے طرز کلام میں عام
 طور پر جذبات مضطرب کی رنگ آمیزیاں ہوتی ہیں ان کے بیانات میں ذوق
 و شوق کی تیز جھلیاں و ڈھری ہوتی ہوتی ہیں شری خشکی اور باقاعدگی ان لطافتوں
 کی شکل نہیں ہو سکتی جو جذبات محبت میں پوشیدہ ہوتی ہیں اور زیادہ سے
 زیادہ اس کے اندر لی اور آئینی مباحث کی ترجمانی کر سکتی ہے اور ان میں
 بھی وہ خاص خاص اصطلاحات کی درست نگہ ہے جن کے بغیر اس مشکل سے
 عہد ہر تا کسی طرز ممکن نہیں شاعری چونکہ خود ذوق و وجدان کی آواز
 ہے اس لئے وہ جذباتی لطافتوں کی ترجمانی کا حق بطرز احسن ادا کر سکتی ہے لہذا
 اور شاعری اپنی اس قریبی مشابہت کی بنا پر ایک دوسرے سے ہم آغوش
 نظر آتے ہیں تصوف و شعرانہ کی ایک ایسی شکل ہے اور شاعری ذوق صوفیانہ
 کی ایک الہامی صورت کہی جا سکتی ہے، صوفی ذوق شعر سے اور شعر شاعر

تصوف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے حقیقت یہ ہے کہ تصوف و شاعری میں ان کے
 باہمی اشتراک و وحدانیت کے سبب سے ایک ایسا بنیادی رابطہ اتحاد قائم ہے جو
 کسی حالت میں منقطع نہیں کیا جاسکتا۔

اہل تصوف جذبات کی دنیا میں رہتے ہیں جس میں وہ ہمیشہ حسن و مروت
 کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان پر ذوق و مستی کی کیفیات طاری رہتی ہیں اس عالم
 بنجر میں وہ اکثر ایسے کلمات کہہ جاتے ہیں جو بعض اوقات حدود و ثغیر سے
 بھی مروجہ ہو جاتے ہیں ان کو اصطلاح تصوف میں شطحیات کہتے ہیں ایسے
 کلمات نہایت عجیب و غریب ہوتے ہیں اور مکالم کی انتہائی شیعہ کی دستوری
 کی شہادت دیتے ہیں ان میں سے بعض کی عقلی تاویل کی جاسکتی ہے لیکن بعض
 ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے رموز نہایت سمجھا کر بیان نہیں کئے جاسکتے، مہر فیاض
 کریم کے تذکرہ میں ایسے کلمات بکثرت ملتے ہیں ان میں سے بعض نہایت عجیب
 ہیں یہاں چند ایسے شطحیات نقل کئے جاتے ہیں جو قابل تشریح ہیں۔

(۱) فقہائے عین کی ایک جماعت حضرت ابو الغیث بن علی کی خدمت میں
 کچھ مسائل لے کر آئی۔ جب اس جماعت کے لوگ آپ کے قریب پہنچے تو آپ نے
 ارشاد فرمایا "ان لوگوں کو میرا جو میر سے بندہ ہے کہہ بندہ ہے" انظار سے
 کہ ان کے واسطے اپنے آپ کو بندہ مقرر سمجھتے تھے اس لیے انہوں نے ان کلمات
 کو بہت نا پسند کیا، اسی حالت میں ایک شخص نے پھر وہ لوگ حضرت اسماعیل بن محمد
 حضرمی سے ملے اور شیخ ابو الغیث کے کلمات نقل کر کے ان کی شکایت کی
 وہ منہ سے اور فرمایا اگر تم لوگ سمجھتے نہیں شیخ نے بالکل سچ کہا ہے بات یہ ہے

۱۰۰

کہ تم انسانی خواتین کی مانند ہو اور وہ اس کی غلام ہے (۱۵)
(۱۶) حضرت ابوالحسن نورانی نے مؤمنان کی آواز سننی تو کہا "تو بلاک ہو" اسی اثناء
میں کہنے لگی "آواز سننی تو فسد پایا" ایک شخص نے کہا "لوگوں نے تمہیں یہ کہا تو چپکا کہ
اسے شیخ نیکو بابت ہوئی، جواب دیا کہ "مومن نے جو کچھ فرمایا اسے ماننا ہے
سنا کر خدا کا ذکر کیا، لیکن کہنے سے بے غرض اس کی تبلیغ ہو گئی، اگر خدا اسے
تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے کہ اِنَّ عِزِّيْ اَشَدُّ مِنْ عِزِّكَ ہر چیز خدا کی تسبیح و تمجید کرتی ہے (۲۱)

(۱۷) حضرت مسیحی کا قول ہے کہ متقی ہمیشہ گروشرک پھرنا ہے اس واسطے کہ طالب
مشاورہ حق ہے اور توحید میں شاہد و شہود کہ گناہ کش نہیں (۱۸)
(۱۹) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو لایا کہ عبادۃ القلاب
عن رُؤیۃ الغیور ولا خیر (یعنی تصوف شرک ہے کیونکہ تصوف دل کو غیر
سے نگاہ رکھنے کا نام ہے اور غیر کا وجود نہیں) توحید کے ثابت کرنے میں غیر کا
وکیفنا شرک ہو جاتا ہے۔ (۲۰)

(۲۱) حضرت محمد بن عبد اللہ علیہ السلام فرماتے ہیں اَلصُّوْفِیُّ لَا یُحَدِّثُ بِحَدِّ حَمْدٍ وَلَا
لِعَدِّ سَمٍّ اِس کی حد کی حد یعنی صوفی وہ ہوتا ہے جس کی ہستی کسی اندیشہ سے نہ
ہو بلکہ وہ ہے کہ اس کی بشریت بالکل ساقط ہو جائے اور شواہد ہمنامی اس کے حق

(۱) مابین تصوف و سنی ماہ ستمبر ۱۹۲۲ء صفحہ ۴ مضمون از احمد علی صاحب

(۲) اردو ترجمہ حقائق العارفین ص ۱۱

(۳) اردو ترجمہ حقائق العارفین ص ۲۳ (۴) اردو ترجمہ کشف المحجوب ص ۴۳

میں بالکل فوت ہو جائیں اور اس کی نسبت سبب سے منقطع ہو جائے۔ (۱)
 (۱۴) حضرت جنیدؒ کی خاتماہ میں ایک فقیر سیباہ کلیم پہنہ رہا تھا آیا جنید نے
 اس سے اس کی مائتم داری اور سیباہ پوشی کا سبب پوچھا اس نے کہا کہ میرے
 خدا کی وفات ہو گئی ہے اس پر حضرت جنیدؒ نے تین مرتبہ اس کو باہر نکل جانے
 کا حکم دیا لیکن فقیر نے تعمیل نہ کی، پھر تھکی بار اس سے کہا گیا کہ وہ اپنے کلام کی
 تشریح و تفسیر کرے، فقیر نے اس سے کہا کہ اس بات کو نہ سمجھتا ہوں کہ میری نفس
 منظر خدا ہے میں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور اس لئے اب میں اس کا
 ماتم دار ہوں۔ (۲)

قرآن مجید میں شکیات
 اقوال صدوقیہ کے مطابق قرآن کریم میں بھی
 بعض آیات ایسی ہیں جن میں شکیات کا
 انداز پایا جاتا ہے، مثلاً

(۱) هُوَ الْاَوَّلُ هُوَ الْاٰخِرُ هُوَ الظَّاهِرُ هُوَ الْبَاطِنُ (وہی اول ہے
 وہی آخر وہی ظاہر ہے وہی باطن) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وجود ذات واحد ہی
 میں مختصر ہے، حضرت واسطیؒ کہتے ہیں کہ اس آیت میں خداوند عالم نے کسی
 دوسری چیز کے واسطے وجود نہ چھوڑا بلکہ نام خود ہو گیا۔ (۲)
 (۲) قَاتِلُوا دِیْنَہُمْ فِی اللّٰہِ دِیْنُہُمْ طَرَفٌ مِّنْہُمْ کَرِہٌ لِّہُمْ فِی اللّٰہِ
 صوفیوں کے نزدیک ارشاد خدا کا یہ مفہوم ہے کہ جس طرف منہ کر دے میرا منہ ہے یعنی نہارا
 منہ میرا منہ ہے۔ (۳)

(۱) اردو ترجمہ کشف المحجوب ص ۴۴ (۲) P ۲۹ Studies in Tasawwuf

(۳) اردو ترجمہ حسنات العارفين ص ۴۴ (۴) اردو ترجمہ حسنات العارفين ص ۴۴

(۳) وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (عبادت کر اپنے رب کی
 پہنچ تک کہ تجھ کو یقین پیدا ہو جائے) حضرت عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت
 کے متعلق فرماتے ہیں: ہر کہ بعد از شناخت و معرفت عبادت می کند تحقیق شرک
 می کند، یعنی جو خدا کی شناخت و معرفت کے بعد عبادت کرتا ہے وہ یقیناً
 شرک کرتا ہے، ”عبادت سدا وصال اور قرب الہی ہے اور وصال ہر لمحہ
 کے بعد وصال کی ضرورت نہیں ہوا کرتی، بلکہ غایت طلب پوری ہو جاتی
 ہے۔۔۔ تکمیل عطیہ پر خواہش عطیہ شرک اور کفران نعمت ہے اور وصال کی
 صورت میں عبادت یعنی طلب کا سبب ختم ہو جاتا ہے“ (۱)

احادیث میں شیطیات | اسی طرح پیغمبر اسلام کی بعض احادیث بھی
 شیطیات میں شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) يَخْلُقُ اللَّهُ أَزْوَاجًا مُّطَهَّرَةً (اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) (۲)
 (۲) إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا (اگر اللہ تعالیٰ کوئی بندہ کو
 دوست رکھتا ہے تو کوئی گناہ اس کو ضرر نہیں پہنچاتا، اس لئے کہ پھر اس کا
 ہر فعل خدا کا فعل ہو جاتا ہے) (۳)

اب چند ایسے شیطیات نقل کئے جاتے ہیں جن کی تاویل و تشریح اقوال
 سنیہ میں دستیاب نہیں ہوتی۔

(۱) رسالہ صوفی بابت اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱۸ (۲) حسنات العارفين ص ۳۰

(۳) حسنات العارفين ص ۳۰

(۱) حضرت البرکہ واسطی فرماتے ہیں "ایمان سبب نزدیکی خدا نیست و کفر موجب دوری از حق نہ" یعنی ایمان قربت خدا کا سبب نہیں اور کفر خدا سے دوری کا موجب نہیں (۱)

(۲) حضرت ابوالحسن کہتے ہیں "دو سال غم و اندوہ و کار غم" یعنی میں اپنے پروردگار سے دو سال چھوٹا ہوں (۲)

(۳) احمد غزالی فرماتے ہیں "فریضہ ماخذ الودن است و سنت ما رسول بون" یعنی ہمارا فریضہ یہ ہے کہ خدا ہو جائیں اور سنت یہ ہے کہ رسول بن جائیں (۳)

شطحیات کے ان چند نمونوں سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا ہو گا کہ صوفیاء کے اقوال میں ایک قسم کی ندرت، آفرینش، سیرت، انگیزی، موشگافی، اور ایک قسم کی جذباتی منطق ہوتی ہے۔ ایسے جذبات و خیالات جن میں ایک مخصوص دلکشی ہوتی ہے جسے بشر کی بجائے نظم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی قوت و تاثیر ندرت و رنگینی میں ایک لگھاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔ شطحیات کی منطقی اورسانی خامیاں اور پیچیدگیاں شاعرانہ جوش و مزہ و نیت میں محو ہو کر حیرت سے زیادہ وجد و انبساط کا سحر یا یہ مہیا کر دیتی ہیں جو شش احساسات اور خلوص جذبات کی ترجمانی شعر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے اگر کانا

(۱) رسالہ صوفی اہستہ اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱ (۲) رسالہ صوفی اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱

(۳) رسالہ صوفی ۲ ۲ ۲ ص ۱

عروض کا حسین نواز اور صوفیہ کے احساس جمال کو ایک آسودگی بخش اضطراب عطا کر دیتا ہے، مترنم عروض کی سامعہ نواز حرکات ٹھنڈے پائے روحانی کے ساتھ دھڑکنے والی کا کام کرتی ہیں، اور شعر و سحر و بیانی کا یہ دلہلیقہ، مترنم صوفی کے جذبہ شوق کو مطمئن اور سیراب کر دیتا ہے۔

سلسلہ اس سلسلہ میں شعر و سبقتی کے باہمی تعلق کی طرف توجہ کرنا بھی ضروری ہے۔ صوفی روح شاعری کے بلے ایک پیکر و نواز کی حیثیت رکھتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ شاعری ایک صوفی ہے جو الفاظ کا جامہ پہن لیتی ہے، صوفیوں کے قریب قریب تمام سلسلوں میں شاعری کی رسم ایک عرصہ دراز سے رائج و پسندیدہ چلی آتی ہے، یقینی طور پر تو اس امر کا سراغ نہیں ملتا کہ پیشہ نگار یا قادرِ مکرر کس زمانے سے مشغول ہو دیا، یہی مثال ہو، لیکن عام خیالی یہ ہے کہ مولانا جلال الدین رومی نے سب سے پہلے اس کو اختیار کیا، وہ اپنے جذبہ شوق و متنی میں رقص کیا کرتے تھے اور دورانِ رقص میں کچھ شعر پڑھتے جاتے تھے، مولانا ایک خاص سلسلہ رقص کے بانی تھے جو مولویہ کے نام سے مشہور ہے، یہ شکل رقص و شعر جو انی آج تک ترکی میں قائم ہے اور سلسلہ مولویہ کی خلافتِ قریبہ میں سلسلہ مولانا روم کے خاندان میں چلی آرہی ہے (۱) مولانا روم کا سال ولادت ۷۸۵ھ ہجری ہے اس لحاظ سے اس شکل کی ابتدا سائیس صدی ہجری میں قرار پاتی ہے، لیکن مزید تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قبیلہ رومی اور چوہتری صدی ہجری کے صوفیاء میں شاعری کا طریقہ

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۶۴

تاریخ قضاوت شریف میں ہے کہ امام غزالی جن کا سال ولادت سنہ ۴۰۵ ہجری سے مراد ۱۰۱۵
 سے تقریباً ایک صدی قبل گذر چکا ہے مولوی نسیمی کے دادا احمد خطیبی امام
 غزالی کے بڑے بھائی احمد غزالی کے مرید تھے (۱) کہیں سے سعادۃ امام غزالی
 کی مشہور روایتوں کا تصدیق ہے اس کتاب میں جو از سماع کے متعلق طریقہ مبسوط
 مذکور ہے اس سے قطعاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ سماع کی رسم مولانا رحمہ
 کے ہم عصر جہاں سنہ بہت پہلے موجود تھی اور اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ تو جمع
 بحث قرار پا چکا تھا، فقہان شافعی سماع صرفیہ سے اسلام میں اسی وقت رائج
 پایہ پر چکا تھا جبکہ اسلامی تصوف اس سے ابتدائی دور ارتقاء سے گزر رہا تھا،
 سماع آہستہ آہستہ کا متقاضی اور فتنہ مند و شیعہ شکر کا طالب نہ رہا یہی باعث
 ہے کہ صرفیہ کے امام ہمیشہ شعر کہنے اور سننے کے بیچ اشتقاق سمجھیں یا یہ کہ نہیں
 معلوم ہو سکا کہ اہل اسلام میں سب سے پہلا صورتی شاعر کون تھا لیکن آنا ضرور
 پتہ چلتا ہے کہ "رابعہ شامیہ کی طرف (جو دوسری صدی ہجری میں گذری ہیں)
 صوفیانہ اشعار منسوب کئے جاتے ہیں جنہیں وہ عشق و محبت اللہ و مومنوں
 و وحشت کے غلبہ پر پڑھا کرتی تھیں" (۲) تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں تصوف
 صرفیہ ایسے پائے ہیں جن کی طرف صوفیانہ اشعار منسوب کئے گئے ہیں سری سقطی متوفی
 ۲۵۲ ہجری سمعون بن حمزہ مہر جندی بغدادی مطلقہ کرنا شامی مداح عبداللہ
 هزار دقات بعد اللہ قبل سنہ ۳۲۲ ہجری (۳) ابو علی رودباری متوفی سنہ ۳۲۱ اور ان

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۱ (۲) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۱
 (۳) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۱

کے علاوہ چند دوسرے صوفیاء کا ذکر اس سلسلہ میں ملتا ہے (۱)
مولانا شبلی کے الفاظ میں "فارسی شاعری اس وقت تک بے جان تھی جب
تک اس میں تصوف کا عنصر شامل نہیں ہوا" (۲) ابو سعید ابوالخیر سنائی
عطار، مولانا روم سعدی، عارفہ اسی موضوع کی بدولت فارسی شاعری کو ایسے
گہا ہائے رنگارنگ سے مہر کر گئے ہیں جن کی شمیم جانفزا ہمیشہ شام روح کو مہر
کرتی رہی، مذاق تصوف کی ہمہ گیری کا یہ عالم تھا کہ جو شعرا باقاعدہ طور پر گروہ
صوفیاء میں شامل نہیں ان کے کلام میں بھی ان رجحانات کے گہرے نقوش ملتے ہیں
خاقانی کا ایک مشہور قصیدہ ہے جس کا مطلع یہ ہے۔

دل من پر تعلیم است و من طفل زباندانش
دم نسیم سر عشر و سر زانو بستانش

اس قصیدے میں اس نے تصوف کی اصطلاحات اور اس کے مشاغل
ذکر و مراقبہ اور آئینی مباحث کا ایک انبار لگا دیا ہے، کلام میں روحی اور حافظہ
کی سی کشمکش نوائی تو نہیں لیکن مسائل تصوف سے اس کی گہری واقفیت کا پتہ
یقینی طور پر چلتا ہے، بعض شعرا عملی طور پر صوفی نہیں ہوتے لیکن وہ بھی مسائل
تصوف کو اس خوبی سے نظم کر جاتے ہیں کہ ان کے صوفی ہونے کا یقین ہونے لگتا ہے
اردو شاعری پر نظر ڈالئے امر غالب، اعتراف، بادہ خوار، کے باوجود مسائل
تصوف کا بیان کرنا موجب فخر و ناز سمجھتے ہیں، اسی حقیقت کا شہید احساس

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۳۱، شعر الجم جلد پنجم ص ۱۲۰

کرتے ہوئے سطح علیٰ حزمیں نے تصوف کے متعلق کہہ دیا تھا کہ میرا شعر گفتن
عجب است۔

تصوف کی اہمیت اور اثر آفرینی سے بسا اوقات شاعری کی ایک غیر معمولی
عظمت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے ان شعریں کہ یوں تو تمام لوگ کچھ نہ کچھ اثر لیتے ہیں
لیکن اہل تصوف اپنے تیز اور بیدار احساسات کی بنا پر اس سے جس قدر تاثر
ہو سکتا ہے اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی، شراب سخن ان کے شیشہ ہائے قلب
میں آکر دو آتشہ ہو جاتی ہے وہ استماع شعر پر صرف نعرہ ہائے تحسین و آفریں
بلند کر کے خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ ملک ملک کہہ دیتے ہیں، فریاد و رقص کرتے
ہیں، یہاں تک کہ کبھی یہ پیش کیفیت مرگ محبت کا پیغام بن جاتا ہے، ایسے
فداکارانِ غمہ محبت کو کہنے لگان بھر تسلیم کہہ کر ان کے لئے ”مرزاں از طیب جانے
دیگر است“ کی بشارت کا اعلان کیا جاتا ہے (۱) مرزا غالب نے ایک موقع
پر سماع کے ایسے ہی نتائج پر اظہارِ تعجب کرتے ہوئے کہا ہے۔

جاں کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دم سماع
گر وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

(۱) حضرت خواجہ قلی الدین بجنیاد کا کہیں شکر شنگان بھر تسلیم را۔ مرزاں از طیب جانے دیگر
است سے ایک عالم وجد طاری ہوا، جب نماز کا وقت آتا تو سارے پیر لیتے پھر اسی شعر کہتے۔
چار شب و روز یہی حالت رہی، پانچوں شب کو انتقال کیا در سالہ حقیقت اس ملام
لاہور بابت جون ۱۹۱۷ء ص ۲۷

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ سلسلہ مریویں رقص و سماع کا رواج تھا اس
 سلسلہ میں سماع کی بنیاد اس عقیدے پر مبنی ہے کہ ان کا رقص ظاہری اعتبار سے
 روح کی گردش کا پتہ بتاتا ہے جو دنیا کی دلیہانہ محبت الہی کی پیداوار ہے۔
 یورپ میں بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار ہوتا رہا ہے اور اس عہد وسطی کے
 ماہرین روحانیت یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ نفسانی توازن عالم ظاہر اور عالم باطن کے
 نظام میں بڑی حد تک فیصلہ ہے۔ ہیو آف سلیٹ وکٹر Hugh
 of St. Victor کہتا ہے کہ موسیقی تین قسم کی ہے، عالمین کی انسانی
 کی، اور آلات کی، عالمین کی موسیقی میں سے ایک عناصر کی ہے، ایک سیاروں کی
 اور ایک وقت کی ہے۔ اس کے چل کر وہ ان کی مزید تفصیل بیان کرتا ہے اور آخر
 میں یہ نتیجہ برآمد کرتا ہے کہ کائنات ظاہری و باطنی کا تمام نظام انہیں نظم ہائے
 فلکی پر مشتمل ہے۔ رچرڈ رول آف ہیمپولڈ Richard Roll of Hampole
 جو انگریزی تصوف و باطنیت کا بڑا آدمی ہے اس کو تشریح دہانی کو تشریح کے ساتھ
 محسوس کرتا تھا اس کو تشریح دہانی اور عالم دہانی کے توازنات کے درمیان
 ایک مطالبہ معلوم ہوتی تھی اس کے باطنی تجربات کے اُن دھندلے فرس و سیارات
 میں جو ہونیا اور پسند کے برابر اُس میں شامل ہیں اس کی مسلسل اور بالادہ نفسانی
 تشکیل آفرینی Musical imagery سے زیادہ کوئی بات
 نمایاں نہیں ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر نفسانی صورت اس کے کائنات کی
 صحیح کیفیت کو قبول کر سکتی تھی اور ان کی تشریح کی گئی وہ خود ہی تھی۔

کا وہ وجد پیدا اور بیدار عالم جس میں صوفی اپنے تکمیل تکمیل کے وقت پہنچتا ہے
عالم موسیقی ہی ہوتا ہے، ایسے وقت وہ عالم روحانی کو دیکھتا نہیں بلکہ سنتا
ہے

استعارات و تشبیہات جو شاعری کی زینت ہیں صوفیاء احوال کی
تجزیاتی میں بہت سادہ و ثابت ہوتے ہیں اہل تصوف کا کام ان
کے بغیر چل ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کے جذبات و مشاہدات باطنی کی تجزیاتی صورت
ایسے ہی اسالیب سے ہو سکتی ہیں جو سمجھنے کے خواہیہ احساس و شعور کے سیدار
کر سکیں اور چوں کہ ہر شاعرانہ طرز بیان کا مقصد ہوتا ہے ایک ایسا مفہوم پہنچانے
نشین کرانا جو الفاظ کے ظاہری مفہوم سے بلند ہو اور یہی سبب ہے کہ تمام صوفیاء
ادبیات میں رمزیت پسندی Symbolism کی بہت پائی
جاتی ہے (۲) کہیں کے الفاظ میں صوفیاء لڑتے گئے کی زبان کا ذکر ہے جس کو
بیان کرنے کے بجائے وہ صرف اشاروں سے ظاہر کر سکتا ہے اگر گئے آدمی کی
طرح صوفی بھی اشارے سے کرتا ہے یہی اشارے شاعری میں جو تصوف کی زبان
ہے۔ ہمارے ادیبوں جو بیاہل و منزلی اخبار و کاروان مہجانبہ و جام و سحر
کی متعدد اصطلاحات لکھتے ہیں وہ تصوف ہی کی دھن منہ ہر قصہ پر قصہ اور

Mysticism p. 77

(۱)

Mysticism p. 79

(۲)

The Niguna School of Hindi Poetry p. 219

(۳)

جواب پر جواب طاری ہے، نغمہ سدا یان ہر دم تصوف معترف ہیں کہ ہر چند شاہد حق کی گفتگو ہی کیوں نہ ہو پھر بھی "ہادہ و ساغر کہے بغیر" بات نہیں بنتی۔

تھو تصوف کی بنیادیں محبت پر قائم ہیں عاشق کی طرح صوفی بھی ایک محبوب کا منکاشی رہتا ہے، لیکن چونکہ اس کا محبوب جسم و جسمانیت سے منزہ اور حد و زمان و مکان سے آزاد ہے اسلئے اس کو عملی دنیا میں سکون و اطمینان نہیں ملتا نادی عالم میں اس کے تجمل و فراق کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی، مجبوراً وہ اس کے تلخ حقائق سے گریز کر کے خواب و خیال کے عالم میں اپنی تکیں قلب کا سامان تلاش کرتا ہے، اس دنیا میں پہنچ کر صوفی ایک آرٹسٹ (فن کار) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، وہ اس حد تک فن کار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہن میں حسن کا ایک دھندلا سا مرقع اٹھائے پھر اسے مگر اس کو کوئی سر کی شکل بخشنے کی تدبیر نہیں رکھتا، وہ ایک حسین و جمیل خیالی دنیا میں رہنا پسند کرتا ہے جس میں صرف شعر و موسیقی کا مترنم امتزاج اس کے جذبات اضطراب کے ساتھ کھیل کھیل کر انہیں بہلانے میں کامیاب ہو سکتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اکثر اہل باطن تجرؤ کی زندگی بسر کرتے ہیں، ان میں سے ایک نفسانی عدم آسودگی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور پھر قیامت یہ ہے کہ اسی عالم میں رقص و سماع کے مشاغل کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے، اس سے ایک قسم کی کشمکش ظہور پذیر ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک "عصبی اضطراب" میں مبتلا ہو جاتا ہے، لیکن ان کے جذبات چونکہ عام سطح سے بلند ہوتے ہیں اسلئے اس میں ارتعاس عذبہ کی بنا پر ان کے "شہوانی جذبات خیالی اور فراقی لطیف امتزاج"

کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، کلیسا سے روم میں نوجوان گوشہ نشین کنواری عورتوں

ننوں Nuns کو عروس مسیح Bride of Christ

کہہ کر پکارا جاتا رہا، یا مشرق کے کسی مشہور اہل باطن کا عالم حال میں یہ کہہ کر اٹھنا کہ
"میں مسیحی ہوں اور خدا سے میری شادی ہو چکی ہے" (۲) اسی ذہنی کیفیت کی
شہادت دیتا ہے، لیکن اندر ہل کا خیال ہے کہ ایسے واقعات سے جو لوگ

اہل باطن کو Perverted Sexuality بگڑے ہوئے

تصور جنسیت میں آلودہ سمجھتے ہیں، وہ حقیقتاً فنون لطیفہ سے اپنی عدم واقفیت

کا راز افشا کرتے ہیں (۳) وہ کہتا ہے کہ صرفیا عمر کا فن کار ہوتے ہیں، لیکن

لوگ یہ بتانا بھول جاتے ہیں کہ ان کے اقوال صرف تمثیلی حیثیت رکھتے ہیں وہ

عالم بالا کے خفائی کو عالم ناسوت کے حسن میں منتقل کرنے کی ایک پرجوش سعی

میں مصروف رہتے ہیں، اس لئے ان کو عشق مجازی کی تمثیلات اور اس کے

استعارات سے بہتر اور کوئی اسلوب بیان نہیں ملتا، اس بنا پر اندر ہل کی

راے ہے کہ اگر بہت سے ناقد اس راز کو سمجھ لیتے کہ تمثیلات و استعارات محض

لمبوسات ہیں جو اظہار حقائق کے لئے مادی دنیا سے مستعار لئے گئے ہیں تو وہ

اکثر ان افسوسناک اور مضحکہ خیز غلط فہمیوں سے محفوظ رہتے جو ان سے ظاہر

Mysticism p. 138

(۱)

(۲) آرٹ اور تصوف، مضمون از علی عباس صاحب جلال الہی، شمولہ ادبی دنیا اگست ۱۹۴۳ء

Mysticism p. 80

(۳)

ہوتی رہی ہیں (۱)

اخفائے راز

اہل تصوف اپنے مسائل کو مسائل کشف جانتے تھے، ان کے خیال میں ان کے مشاہدات ان علوم باطنی کا نتیجہ ہوتے تھے جو سالہائے دراز کی عرق ریز لہروں، شدید ریاضتوں اور شب زندہ داریوں کے بعد سرحد تک پہنچتے ہیں، عام لوگوں کی عقلیں ان جلیل القدر مسائل اور دقیق روحانی نکات کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتیں، اگر کوئی نازک مسئلہ حلقہ راز سے باہر نکل جاتا تو عام لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے جس سے بعض اوقات نہایت غرشت گوار نتائج پیدا ہو جاتے تھے، اس خطرو کا سدباب کرنے کے لئے تمام تعلیمات تصوف میں ایک رازداری کی لہر دوڑی جاتی تھی، کتمان اسرار میں خاص اہتمام ملحوظ رہتا تھا اور مسائل روحانی کو عام فہم کا ردوبار ہی زبان میں بیان کرنے سے بہت احتراز کیا جاتا تھا، اس سب سے پردہ دار ہی کو شاعری کے دامن سے بہتر کہاں پناہ مل سکتی تھی، استعدادوں کے علاوہ تشبیہوں کی تقابیل اور صنائع بدائع کے حجابات مہیا تھے، اس لئے اظہار خیال کے واسطے اس ذریعہ سے خوب فائدہ اٹھایا جانے لگا، اور مذاق تصوف کی نشوونما کے ساتھ ساتھ اضافت شعراں نغمہ ہائے مستثنیٰ سے معمور ہوتی چلی گئیں، انوار سے جہاں پر رازداری برقی جاتی تھی وہیں یہ بات بھی پیش نظر تھی کہ ذہنی استعداد لوگوں کو ان کیفیات و مسائل سے محروم نہ رکھا جائے

بلکہ اُن تک اس پیغام کا پہنچانا ضروری ہے، لہذا اس مقصد کی تکمیل کے لئے شاعر کی
 کو اکر کار بنایا گیا (۱) اس میں ایک معلومت اور بھی ملتی، منطقیات کے سلسلے میں
 بیان کیا جا چکا ہے کہ اہل تصوف بعض کلمات ایسے کہہ جاتے تھے جو قانونِ شریعت
 کے منافی ہوتے تھے، بعض لوگ اسی جرم پر حکومت اور علمائے ملت کے عتاب کا
 شکار ہوتے رہتے تھے، انہوں نے طرح طرح کی صورتیں اٹھائیں، ترک وطن پر
 مجبور کئے گئے، اور ان میں سے بعض کو توجان ہی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ بایں یہ
 بسطامی اپنے جوشِ کیفیت میں کہہ اٹھے کہ پیغمبرِ صاحب کی طرح مجھے بھی معراج ہوتا
 اس پر حسین بن عیسیٰ رئیس بسطام نے ان کو خارج البلد کر دیا، بایں یہ کہ معطل
 پہنچے، پھر کچھ روز توجان میں رہے، جب حسین بن عیسیٰ کا انتقال ہو گیا تو اپنے وطن
 بسطام میں واپس آئے (۲) اسی طرح ابو سعید خدرائی نے اپنی کسی تصنیف میں کہہ
 دیا تھا کہ اگر تم پوچھو کہ کہاں سے آتے ہو اور کہاں جاتے ہو تو میرا جواب یہی
 ہو گا کہ خدا کے پاس سے اور خدا کے پاس علماء نے اس پر ان کی تکفیر کر دی
 دے دیا (۳) ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیوانگانِ محبت کو جنونِ شاعری میں پنا
 لینا پڑی، شرکے بجائے جب ایسی باتیں نظم میں کہی جائیں تو ان کی مذہبی
 اور سنجیدہ حیثیت اکثر کالعدم منظور ہوتی تھی، لوگوں نے نہیں اور یہ کہہ کہ

ٹال دیں کہ دیوانے کی تہ اور مجذوب کی بڑ ہے، کہنے دو شاعری ہی تو ہے، درخورد
اعتنا نہیں، بات یہ تھی کہ شاعری تصنیفات سے گرا بنا رہو کہ رفتہ رفتہ ترجیحانی
صداقت کی ذمہ داری سے سبکدوش سی ہو جاتی جا رہی تھی، اس کے لب و لہجہ میں
صرف تقریبی پہلو تلاش کیا جاتا تھا، کلام شعراء میں مذہبی نکتہ چینی کی گنجائش
مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی، اس لئے وہ تحفظ کا ایک کامیاب ذریعہ قرار پا
گئی، ان تمام حالات کا یہ نتیجہ ہوا کہ کیوں صاف صاف تصوف و شاعری میں ایک
گہری وابستگی بڑھتی چلی گئی، یہاں تک کہ بیسویں صدی کا اردو شاعر بھی اس
خیالی سے کہ شریعت ”ذوقِ تکلم“ کی ”گہریاں گیر“ نہ ہو سکے اپنے دل کا مطلب
استغاثے میں چھپا جاتا ہے (۱)

(۱) علامہ اقبال مرحوم: شریعت کیوں گہریاں گیر ہو ذوقِ تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استغاثے میں

تصوف کی تعریف

تصوف قلب انسانی کی ایک کیفیت کا نام ہے، وہ سترتا پا ذوق و وجدان ہے، اس لئے اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، اس کی حقیقت بیان کرنے میں ہماری بہتر سے بہتر عبارتیں اور فصیح ترین ترکیبات لفظی نشہ تکمیل رہ جاتی ہیں، نامحرمان بزم تصوف کا تذکرہ ہی کیا ہے، خود صدر نشینان محفل تصوف اس کی ایسی تعریف کرنے سے قاصر ہیں جو جامع اور مانع ہو، انہوں نے بے شمار طریقوں سے اس کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ہر تعریف لفظی اس کے ایک یا چند پہلوؤں کو واضح کرتی ہے۔ الفاظ کا کوئی انتخاب ایسا نہیں ملتا جو اس کو پورے طور پر بے نقاب کر سکے، ذیل میں چند تعریفات پیش کی جاتی ہیں جن کو پڑھ کر سوائے اس کے کہ اداسے حقائق میں کلام انسانی کی

ہمت شکن نارسائی کا اعتراف کیا جائے اور کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔

۱۔ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے (۱) ذوالنون مصری

۲۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو ہے بدول اس کے کہ کوئی

علاقہ ہو (۲) جنید بغدادی

۳۔ تصوف حقائق کا حصول اور غلات کے مال و متاع سے یاس ہے (۳)

معروف کرخی

۴۔ تصوف نفس کا اللہ کے ساتھ اس کی مرضی پر چھوڑ دینا ہے (۴) رویم

۵۔ تصوف اخلاق پسندیدہ کا نام ہے (۵) ابوعلی قزلبی

۶۔ تصوف یہ ہے کہ اس کا صاحب اپنے ظاہر و باطن کو نہ دیکھے (۶)

علی بن بندار صیرفی

۷۔ تصوف تمام نفسانی لذتوں کے ترک کر دینے کا نام ہے (۷) ابوالحسن نوری

۸۔ صوفی وہ ہوتا ہے جو دونوں جہاں میں بجز اللہ عزوجل کے اور کسی کو نہ

دیکھے (۸) شبلی

۹۔ تصوف خلق نیک کا نام ہے (۹) مرعش

۱۰۔ تصوف ایک حقیقت ہے جس کے لئے کوئی رسم نہیں (۱۰)

۱۔ الغزالی ص ۱۱۵ ۵۔ کشف المحجوب ص ۴۸ ۹۔ کشف المحجوب ص ۴۷

۲۔ عوارف المعارف ص ۴۵ ۶۔ ایضاً ص ۴۶ ۱۰۔ ایضاً ص ۴۷

۳۔ ۵ ص ۶۵ ۷۔ ایضاً ص ۴۱

۴۔ ایضاً ص ۴۹ ۸۔ ایضاً ص ۴۷

تعریفیات بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو صوفی جس مقام میں ہے اور جس زاویہ نگاہ سے وہ مشاہدہ حقیقت کر رہا ہے اسی کے اعتبار سے اس نے اس کو سمجھا ہے، اور بیان کرنے کی کوشش کی ہے، ایسی صورت میں کسی تعریف کو مکمل قرار نہیں دیا جاسکتا، رجوع الی اللہ ترکہ ماسوی اللہ قناعت و توکل، تسلیم و رضا، تزکیہ اخلاق، نفس کشی، اور استغراق وغیرہ تصوف کے مختلف پہلو ہیں، اصل مقصد حقیقت مطلقہ کی تلاش ہے، انسان کا فرض ہے کہ وہ اخلاقی صفات سے آراستہ ہو، اور اس حقیقت مطلوبہ سے اس کا تعلق خلوص آمیز اور مستحکم ہو جائے، مجبوراً حقیقی جوہر نفس سے آراستہ و پیراستہ ہے، اس لئے تزکیہ نفس اور اصلاح باطن کے بغیر اس سے اصل ہونا ممکن نہیں، ضرورت ہے کہ ایک ایسا ضابطہ فکر و عمل ترتیب دیا جائے جو نفس کی کشا فتوں کو دور کر کے انسان کو تقرب خدا کا ذریعہ بنا دے، لیکن ملحوظ رہے کہ یہ بھی تصوف کی نہیں بلکہ فن تصوف کی تعریف ہوتی، نفس تصوف و باطنیت کی تعریف حد امکان سے باہر ہے، دو کسی خاص طریقہ عبادت یا آمیزش پرستی کا نام نہیں بلکہ ایک مادہ ہے نام کا نشہ روح محبت کا نغمہ، کائنات کے دل کی دھڑکن، اور قلب انسانیت کی آواز ہے، وہ "فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے" اندر اٹھل کے الفاظ میں حقیقی تصوف کی بنیاد انسان کی شخصیت میں جاگزیں ہے، اس لئے اساسی طور پر وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو صرف قلب سے تعلق رکھتی ہے، داہنی سبب ہے کہ اس "معنی بلفظ"

کی تعریف کرنے میں ہر بمعنی لفظ بے معنی ثابت ہوتا ہے۔
تصوف کی وجہ تشبیہ | جس طرح تصوف کی تعریف ناقابل یقین ہے
 اسی طرح اس کی وجہ تشبیہ بھی اختلاف
 خیال کا مرکز بنی ہوئی ہے مولانا شبلی امام غزالی کے حوالے سے رقمطراز
 ہیں۔

”امام صاحب موصوف نے ایک دو سر موقع پر تصوف کی وجہ تشبیہ کی
 نسبت لکھا ہے کہ اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین راہیں ہیں۔ بعض کا
 قول ہے کہ صحابہ میں سے جو لوگ اہل صفہ کہلاتے تھے یہ ان کی طرف منسوب
 ہے بعض کے نزدیک اس کا ماخذ صفا ہے بعض کے نزدیک صفت، لیکن قاعدہ
 اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہیں“ (۲)

مولانا شبلی اسی مقام پر آگے چل کر فرماتے ہیں:-
 ”یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ صوف سے ماخوذ ہے جس کے معنی تشبیہ کے ہیں،
 لیکن تشبیہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں“

(۱) صفہ سائبان کو کہتے ہیں مسجد نبوی کے کنارے پر ایک سائبان تھا، اصحاب رسول میں سے
 کچھ لوگ بالکل تجرد کی زندگی بسر کرتے تھے، حدیث سننا، عبادتیں کرنا ان لوگوں کا خاص
 مشغلہ تھا، انہوں نے اپنی تمام زندگی پیغمبر صاحب کی تربیت پذیری پر نذر کر دی تھی یہ
 لوگ اصحاب صفہ کہلاتے تھے۔ (سیرۃ النبی جلد اول ص ۲۷۱)

(۲) الغزالی ص ۱۱۴

لیکن حضرت علیؓ کی رائے اس کے خلاف ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق لباس صوف اہل تصوف کا امتیازی نشان تھا، یہی نہیں بلکہ آنحضرتؐ صلعم کی سنت بھی ہے، ثبوت میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں عَلَیْکُمْ مَلْبَسُ تَلْبَسِ الصُّوفِ بِحَدِّ وَنِ حَلَاوَةِ الْاِیْمَانِ فِی قُلُوْبِکُمْ یعنی صوف کا لباس اختیار کرو تم اپنے دلوں میں حلاوت ایمان پاؤ گے (۱) اس سلسلے میں بعض مشہور اصحاب رسولؐ کا ذکر کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ سب لباس صوف کو محبوب رکھتے تھے، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں، انہوں نے حضرت حسن بصریؒ کا یہ قول پیش کیا ہے کہ انہوں نے ستر اہل بدر کو دیکھا تھا اگرچہ وہ صوفی تھے، جن کی پرشاک صوف تھی، پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ ”ہمیشہ سے صالحین اور زہاد و متقیین اور عباد کو صوف ہی کا لباس مرغوب اور مطلوب رہا ہے“ (۲) اس کے یہ معنی ہوئے کہ اگر عہد نبویؐ کے عورت، نشیں اور زہد پسند بزرگوں کو اولین صوفیا میں تسلیم کر لیا جائے تو تصوف آسانی کے ساتھ صوف سے مشتق قرار دیا جاسکتا ہے متشرقین یورپ نے بھی زیادہ تر اسی نظریہ کی حمایت کی ہے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ ”تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا“ اور اس کا مادہ صوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا اور

چونکہ حضرات صوفیا میں اشراقی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا اس لئے لوگوں نے ان کو صوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا، رفتہ رفتہ صوفی سے صوفی ہو گیا (۱) مگر سن (MERX) کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ لفظ یونانی (50905) سے پیدا ہوا ہے یعنی صوف سے صوف ہو گیا اور پھر بعد میں صوفی ہو گیا (۲) نیز علامہ البرہان بیرونی اسی خیال کے حامی ہیں (۳) لیکن پروفیسر ٹولن دسکے نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ لفظ سوفس (جو صوف سے بنا یا جاتا ہے) بذاتہ مشرق کی کسی زبان میں نہیں آیا، اور ایسی صورت میں ناممکن ہے کہ اس سے تصوف مشتق ہوا ہو دوسری دلیل یہ ہے کہ یونانی الفاظ عربی میں سریانی کے ذریعہ آئے اور خود سریانی زبان میں یہ لفظ نہیں پایا جاتا پھر کیوں کر ممکن ہے کہ عربی زبان میں آگیا ہو آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر تھوڑی دیر کے لئے مان لیجئے کہ کسی صورت سے یہ لفظ عربی میں آگیا اور سوفس (صوف) مادہ ہو گیا تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کس کے بجائے ص سے اس کا اطلاق قاعدے سے ہو گیا۔ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ کبھی کبھی عربی میں ایسا ہوا ہے کہ ص کے بجائے یونانی الفاظ ص سے ہو گئے ہیں، یہ سچ ہے مگر سب کے لئے قاعدے مقرر نہیں۔ اور یہ کسی قاعدے میں نہیں آتا (۴)

مولوی عبدالحکیم صاحب شرر نے ابن جوزی کے حوالے سے لفظ صوفی پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے :-

(۳) آئینہ معرفت ص ۳

(۱) الغزالی ص ۱۱۹

(۴) آئینہ معرفت ص ۳

(۲) آئینہ معرفت ص ۴

”جاہلیت عرب میں صوفیہ نام ایک گروہ تھا، جو لوگ تارک الدنیا ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول ہو جاتے اور کعبہ کے پاس بیٹھ کر رہا کرتے تھے۔ یہ لوگ خاندانِ غوث بن مرین میں سے تھے جو عمیم بن مرہ کا ایک قبیلہ تھا، پھر بعد بعثت نبویؐ اسلام میں جو لوگ ان کے ہم مذاق پیدا ہوئے وہ بھی انہیں کی جانب منسوب ہو کر صوفی کہے جانے لگے۔“ (۱)

تصوف کو صرف نام (ایک نثرکاری) اور صفۃ الکفایات کا حلقہ پس گرون پر ہو اسے بھی مانع قرار دیا جاتا ہے (۲) لیکن یہ دونوں رائیں عام طور پر تامل قبول نہیں رہی ہیں اس لئے ان کے متعلق کسی بحث کی ضرورت نہیں۔ محققین نے تصوف کے ماخذ کے متعلق صوفیہ اصطلاح اور صفۃ پر زیادہ زور دیا ہے لیکن ان تینوں میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے، صوفی کی تائید میں حضرت علی الجویریؒ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اور مستشرقین یورپ کے خیالات بڑے وزن رکھتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ صوفی سے یا کے نسبتی کے ساتھ صوفی بنا ہو اور پھر باب تغفل سے تصوف (مصدر جعلی) قرار دے لیا گیا ہو، ڈاکٹر ٹگلسن نے بھی تصوف کو صوفی سے مشتق قرار دیا ہے اور ویلیر پیش کی ہے کہ ایران میں صوفی کو ”پیشینہ پوش“ بھی کہتے ہیں اور یہ محض صوفی کی رعایت ہے (۳) عہد رسالت کے عباد و زہاد میں تصوف کے

(۱) مضمون از مولوی شمس الدین رسالہ تصوف لاہور ماہ جون ۱۹۲۲ء ص ۲-۳

(۲) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد چہارم ص ۶۸۱

(۳) آئینہ تصوف ص ۶

آٹا راجھی طرح نظر آتے ہیں لیکن اگر حضرت ہجویری اور سرودوسی وغیرہ کے اقوال جو صوف کی موافقت میں ہیں صحیح مان لئے جائیں تو پھر یہ بات ناقابل توجہ یہ رہ جاتی ہے کہ سلسلہ ہجویری تک لباس صوف کو مذہب عیسوی کا نشان سمجھ کر ناپسند بھی کیا جاتا تھا، اور فقر شاگرد حسن بصری کو اس کے استعمال پر موعون کیا گیا، البتہ بعد میں اس کو اسلامی لباس تسلیم کر لیا گیا (۱)۔

صفا کے متعلق بھی ایسی ہی اشکال رہنا ہوتی ہیں، ایک طرف تو اس سے لفظ تصوف کا مشتق ہونا قاعدہ اشتقاق کی رو سے غلط قرار دیا جاتا ہے دوسری طرف بعض اکابر صوفیہ صفا کی صحت پر زور دیتے ہیں وہ اس طرح کہ مادہ صفا سے باب مفاعلت تفسیر باب پر مضافات مصدر ہوا، جس کی ماضی معروف صافی اور ماضی مجہول صوفی (صاف کیا گیا) قرار پائی (۲) حضرت ہجویری سب سے زیادہ زور لفظ صفا ہی پر دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تمام دوسرے معانی ہجویری لفظ صفا لغوی حیثیت سے کمزور ہیں، اس لئے صفا سب سے بہتر ہے (۳) اس لحاظ سے کہ اہل تصوف کا مقصد صفا کے باطن ہوتا ہے۔ حامیان صفا کے اقوال بھی حقیقت سے بعید نہیں معلوم ہوتے۔

اسی طرح اگرچہ تصوف صفا سے مشتق قرار نہ دیا جاسکے لیکن اہل صفا کی روش حیات صوفیہ کے طریق کار سے بہت مشابہت رکھتی ہے، مگر لذا تاملتین!

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد چہارم ص ۶۸

(۲) ایضاً ایضاً ص ۶۸

(۳) کشف المحجوب ص ۳۳

کثرت ذکر و عبادات وغیرہ غرضیکہ اہل تصوف کے تمام نمایاں اوصاف اہل صفہ میں
 نظر آتے ہیں، اس لئے صوفیاء کو اصحاب صفہ کے باقیات صالحات قرار دیا جاسکتا
 ہے۔ غرضیکہ کسی ایک نظریہ کو قطعی طور پر تسلیم کرنا نہایت دشوار ہے ہمیں یہ
 کہہ کر خاموش ہو جانا چاہئے کہ جس طرح تصوف ایک ناقابل بیان حقیقت ہے
 اسی طرح خود لفظ تصوف کی ماہیت بھی فی بطن الصوفیاء ہی قرار دی جاسکتی
 ہے، جس تک ہماری تحقیق و معلومات کی رسائی ناممکن ہے۔



تصوف کا ماتخذ

مذاقِ تصوف کی تخلیق اہل اسلام میں تمام دوسری مللِ عالم کی طرح غیر شعوری طور پر ہوئی۔ پہلے سے اس کا کوئی ضابطہ فکر و عمل موجود نہ تھا۔ اس مسلک خاص کو بالادادہ وضع نہیں کیا گیا۔ اس کے لئے کسی مجلس یا اجتماع کا قیام عمل میں نہیں آیا، نہ کوئی تجویز پیش کی گئی۔ نہ اس کی رسمی تائید ہوئی، نہ کثرتِ آراء یا اتفاقی آراء سے یہ تجویز منظور کرائی گئی، تصوف کوئی پیغام نہ تھا جو الفاظ کے ذریعے کا نون تک یا کلمہ و فطرس کے ذریعے آکھوں تک پہنچایا گیا ہو۔ بلکہ ایک انسانی جذبہ تھا جو دیگر مذاہب

کی طرح پیروان اسلام میں بھی مادی کارحالات سے تقویت پذیر ہوتے ہوئے
تشکیل پاکیا اور رفتہ رفتہ اس میں ایسی رنگ آمیزیاں ہوتی ہیں کہ اب بعض
افغان اس کی صورت پہچانتے ہیں بھی دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر ہارا چند
صاحب کے الفاظ میں "تصوف ایک ایسا دود بال ہے جس کی سطح متعده و
قطعات ارض کے مساویں دریائوں کے ملنے سے وسعت پذیر ہوتی جاتی ہے"
(۱) نتیجہ یہ ہے کہ جو تصوف آج اہل اسلام سے منسوب ہے وہ بعض اعتبارات
سے خالص معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کی تشکیل
خالص اسلامی طور پر ہوئی ہے یا نہیں؟ اگر یہ خالص اسلامی ہے تو آج
اس میں ایسے عناصر صریح شامل ہیں جو بالکل غیر اسلامی ہیں، اور اگر اس کا
ماخذ اسلامی تعلیم نہیں ہے تو پھر یہ کہاں سے ظہور میں آیا؟ ان اشکال کی
بنا پر اس کے ماخذ کے بارے میں متعدد نظریے پیش کئے گئے ہیں جن میں
سے چار نظریے خاص طور پر موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں۔

(۱) تصوف ایک خود رو تخریک ہے۔
(۲) تصوف سماجی مذہب کے خلاف ایک ادبیاتی رد عمل ہے۔

(۳) تصوف اشراقیت مجددیہ سے ظہور میں آیا۔

(۴) تصوف کا ماخذ خالص اسلامی تعلیم ہے۔

سطور ذیل میں ان تمام نظریات کی کسی قدر تفصیل پیش کی جاتی ہے اور یہ بھی واضح کیا جاتا ہے کہ وہ کس حد تک قابل قبول ہیں۔

پہلا نظریہ | اس نظریہ کے مطابق تصور ایک خود رو متحرک ہے جو بغیر کسی داخلی یا خارجی اثر کے ظہور میں آگئی اور نشوونما پاتی رہی۔ یہ نظریہ اگرچہ جزوی طور پر صحیح ہے لیکن جس خیال پر اس کو قائم کیا گیا ہے وہ بہت سے نزدیک سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اسلام میں عام طور پر ظاہریت اور مراسم پرستی کا باندا گرم تھا اور ان حالات میں پریشانیوں کے واسطے کوئی سامان سکون و طمانیت موجود نہ تھا اس کی تائید اس طرح کی جاتی ہے کہ ابتدائی عہد کے اہل تصوف حضرت ابراہیم بن ادھم، داود طائی، سفیان ثوری اور ابوبکاشم وغیرہ کے جواوہر دستیاں ہوتے ہیں وہ اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ یہ لوگ مروجہ اسلامی آئین پرستی اور ضابطہ آرائی کے علاوہ کسی عمیق تر اور زیادہ اطمینان بخش شے کے متلاشی تھے، وہ عشق الہی میں غلوں کے درجہ کمال پر فائز تھے اور ان کے تمام مشاغل عشق و عبادت محض تشریف خدا کی نیت سے ہوتے تھے وہ کہ اس عذاب کے خوف یا تناسلے رحمت میں جو خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے دام اور چونکہ انہوں نے اس ارتقاء کے روحانی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اس لئے انہوں نے ایک علیحدہ روحانی مسلک کی بنیاد ڈالی 'بالفاظ دیگر اس کا یہ مطلب ہوا

کہ اسلام کی تعلیمات صرف مادیت تک محدود تھیں اور اس نے روحانی نشوونما کا کوئی پیغام نہیں پہنچایا۔ نگاہ تحقیقی بتاتی ہے کہ یہ خیالات حقیقت سے کتنے بعید ہیں اس میں شک نہیں کہ اسلام انسان کو یکسر عمل بنانا چاہتا ہے اور اس غرض سے اس کو فردی مادی مشاغل سے باز نہیں رکھتا، اس لئے کسب معاش کے تمام جائز و مشروع طریقے، ازدواجی اور متاہل زندگی کی آسانیاں اور تمدن نظام حیات کی تمام خوشگوار دہلیزیں دکھا دی ہیں مگر اسی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ ترین روحانی زندگی کے مقدس و منور ابواب بھی دکھائیے ہیں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں صرف حضرت علی علیہ السلام کا یہ ارشاد اس خیال کی ترویج کے لئے کہ اسلام میں خلوص عبادت کی کمی تھی۔ بالکل کافی ہے، آپ فرماتے ہیں: مَا عِبَدْتُكَ يَا رَبِّ شَوْقًا اِلَى جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ تَكْتُمُ اَهْلًا لَكَ (یعنی اسے خدا میں نے تیری عبادت نہ اشتیاقِ جنت میں کی نہ خوفِ نار سے بلکہ صرف اس لئے کہ تجھ کو عبادت کا اہل پایا)۔ آپ لہذا رسالت میں موجود تھے اس لئے آپ کا یہ ارشاد پڑھنے کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ اسلام میں حقیقی ذوق عبادت اور ارتقا کے روحانی کسے لئے کسی گنجائش کی کمی محسوس ہو سکتی تھی، تعلیمِ اسلامی کا یہ مقصد نہیں تھا کہ وہ انسان کو مشاغلِ حیات سے بیزار کر کے ہمیشہ کے لئے کسی گنجائش میں لے جا کر بٹھا دے اہل اس کا عدم وجود اہل عالم کے لئے برابر ہر جگہ، وہ صرف عزت نشیں عباد و روادید پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ اس کے ظلِ ممدو میں نہاد علماء حکمران صنائع اطباء صحرا و رواد اہل قلم اہل سیف

قوی دلائل سب کو جگہ مل سکے یہ صوری و معنوی اوصاف اسلام کے ابتدائی مبلغین میں نہایت آب و تاب سے جلوہ گستر رہے ہیں اس لئے یہ کہنا کہ اسلام کی ظاہری و رسمی رسم پرستی اور ضابطہ آرائی تحریک تصوف کا باعث ہوئی اسلام کو مرکز وحدانیت سے بہت دور ہٹا دینے کا مترادف ہو گا جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

دوسرا نظریہ | اس نظریے کے مطابق تصوف ایک غیر جنینی سماجی مذہب۔
 نمودار ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ آریائی دینی ایرانی و ہندوی مذاہب کے لوگ روحانی مسائل اور فلسفیانہ افکار میں اس وقت بہت سی منازل ارتقا طے کر چکے تھے جبکہ وہ یہ جبر واکراہ اسلام قبول کرنے پر مجبور کئے گئے ابو ضابطہ رسمیات سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا قبول اسلام کے بعد آریائی مذاہب کے افکار کہنہ عو کر آئے ان افکار اور تعلیمات اسلامی کے درمیان ایک اختلاف و کشمکش پیدا ہونے لگی عقائد اسلام سے خلا ہی پایا ممکن نہ تھا ساتھ ہی اپنے عقائد کہنہ کو رو کر ناجہی دشوار تھا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرح کی مفاہمت عمل میں آئی اور اسی مفاہمت کا نام تصوف ہے۔
 اس نظریے کی صداقت پر بحث کرنے سے پہلے آریائی مذاہب کے افکار و تخیلات کی کسی قدر تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے اور پرانہ کیا جا چکا ہے کہ آریائی مذاہب و مذہبی شاخوں میں منقسم ہیں یعنی (۱) ایرانی اور (۲) ہندوی ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ پیش کر کیا جاتا ہے۔

۲۹۱

تصوف کا ارتقار

اسلام نے دنیا کو ایک ایسا ضابطہ قرار دیا ہے جس کی وجوہات انسانی کے
 ہر شعبہ پر پوری قضا و معاد کے اہم ترین مسائل سے لیکر ادب و خواب و
 بیداری اور قمار و کشتار سمیت ہر قسم کے عوام و مسلم کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے
 اس کی تعلیمات میں تلاش کیے جاسکتے ہیں اور قرآن مجید اس امر کا بھی ہے
 کہ اس پر ہر چیز موجود ہے جو انسان کو درکار ہو سکتی ہے (۱) اور اس سے
 (۱) اب کا کائنات الہی کو بیجا نہیں کہ انعام کو فی الہی خشاکہ چیز نہیں ہے۔

مقام پر یسینؑ لایسائن الہما ستعلیٰ و اے کہہ کہ اس حقیقت کو منکشف کر دیا ہے کہ انسان کو حصول مقاصد کے لئے جدوجہد کرنا ناگزیر ہے، ان تعلیمات قرآنی کی روشنی میں جب ہم پیغمبر اسلامؐ کی ذات گرامی پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرتؐ کی مقدس زندگی تعلیمات قرآنی کا مکمل نمونہ یعنی آپؐ نے گرسفند رانی کی، شغل تجارت اختیار کیا، ازدواجی زندگی بسر کی، سفر کئے، جہاد کئے، غرضیکہ آپؐ عرصہ حیات میں ایک عملی انسان کی صورت، میں نظر آتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ روحانی نشوونما کے پہلو بھی نظر انداز نہیں کئے گئے، غرض (۲) کی معرفت آگے تنہا جیوں میں مصروف مراقبہ رہنا، اناقل کو اٹھ اٹھ کر طاعات و عبادات میں اس قدر مشقت اٹھانا کہ یا ہائے مبارک ستورم ہو جائیں، مسلسل ناقوں سے شکم مطہر پر پتھر باندھ لینا، یہ تمام باتیں اس تعلیم روحانی کا جو داعظم تھیں جن کو آپؐ نے اپنی بے نظیر مثال سے نقش قلبی بنا کر دکھا دیا۔

آنحضرتؐ نے اپنی حیات، طاہرہ ایسی سادگی سے بسر کی جو ہر قسم کے تکلفات و

- (۱) سورہ نجم (انسان کو صرف وہی ملتا ہے جسکی وہ کوشش کرے)۔
 (۲) مگر مفہم سے تین بی بی پابیک غار تھا جسکو حکایت ہے میں آپؐ ہمینوں وہاں جا کر قیام فرماتے، کھانے پینے کا سامان لے جاتے، وہ جگہ تو پھر گھر پر تشریف لاتے، اور پھر واپس جا کر مراقبہ میں مصروف ہو جاتے۔

تعلقات سے پاک مہتی، رہنے کا مکان، بستر لباس، غذا، غرضکہ زندگی سے متعلق
 جتنے امور تھے سب میں انتہائی سادگی ملحوظ مہتی، یہی ترکہ لذات، وفور عبادات
 و مجاہدات، صیام، نہار اور قیام اللیل، اپنی روحانی اور باطنی اہمیت کی بنا پر
 تعلیم اسلام کے ایک نمایاں رخ کی ترجمانی کر رہے تھے، آنحضرت نے
 اپنے قول و عمل سے اچھی طرح واضح کر دیا کہ حلقہ بگوشان اسلام کو اپنا وقت زندگی
 کے ظاہری و باطنی دونوں شعبوں میں تقسیم کر دینا کمال انسانیت کی دلیل ہے، اہل تہذیب
 میں ترک علاقہ، شجر و نمورین و اعتکاف وغیرہ کے سوا قصورات بعد میں نمایاں ہوئے
 وہ عہد رسالت کے قصورات سے کسی حد تک مختلف ہیں، تاہم اتنا واضح ہے کہ صوفیاء
 متاخرین کے اکثر طریقے محض خارجی تعلقات کے اثر سے ظہور میں نہیں آئے۔
 بلکہ اپنی اصنیت کے اعتبار سے وہ خالص اسلامی عبادات سے ماخوذ تھے، البتہ
 بعد میں افراط و تفریط سے ان کی صورتوں میں کچھ تبدیلیاں پیدا ہو گئیں، اس تہذیب
 سے ہم یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات میں ابتداء ہی سے ایسا
 اطمینان بخش روحانی ترقی کی گنجائش موجود مہتی۔ یہ خیال کرنا کہ قصور اسلام میں
 روحانی مجاہدات کے طریقے عہد رسالت سے کسی سو برس جعبہ بن منصور وغیرہ کی
 بدولت رائج و شائع ہوئے کسی طرح پایہ ثبوت تک نہیں پہنچتا۔

اسلام انسان کو فضا سے جانتا، ایک برق مضطرب بنا کر رکھنا چاہتا
 ہے۔ اس کی تعلیمات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ وہ
 انسان کے فیتے میں تقسیم کے فرائض عائد کرتا ہے، جو حقوق اللہ، حقوق العباد
 اور حقوق النفس ہیں پہلی قسم میں وہ فرائض شامل ہیں جو اس کو محض خالق

موجودات کے لئے انجام دینا ہوتے ہیں دوسرے وہ ہیں جو مخلوقات کے لئے
عمل میں لائے جاتے ہیں تیسرے وہ ہیں جو خود اپنے نفس کی اصلاح و تربیت
اور اپنے وجود کے قیام و نشوونما کے لئے انجام دینا پڑتے ہیں ان ذرائع کی
انجام دہی اگر اس کو ایک طرف معجز و حقیقی سے قریب کر دیتی ہے تو دوسری طرف
اس کو اس بات کا موقع دیتی ہے کہ وہ دنیا میں ایک باعمل شخصیت اور سوائی
میں ایک کارآمد فرد کی حیثیت سے زندگی بسر کر سکے مسلمانوں کی الہامی کتاب
نے غرض تخلیق صرف عبادت بتائی ہے، **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (اول ہم نے جن وانس کو نہیں پیدا کیا مگر صرف اس لئے کہ وہ
عبادت کریں) جب الیہ اس پر تو عبادت کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مستحسن نہیں
قرار پا سکتا اس لئے کہ کسی دوسری صورت میں غرض تخلیق پوری نہیں ہوتی
مختلص سے متنازل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں صرف اسی طریقہ کے عبادت
کی بجا آوری پر تکمیل غرض تخلیق کا اخصصا نہیں ہو سکتا، لاریب طاعات و عبادات
بھی ضروری ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان شب و روز صوم و طواعت
ہی میں مصروف رہے، کیونکہ ایسی حالت میں وہ کوئی دوسرا کام انجام نہیں
دے سکتا، حالانکہ بہت سی دوسری جائز ضروریات باقی رہ جاتی ہیں جن کے
حاصل کرنے کی تعلیم دی ہو چکی ہے، معلوم ہوا کہ باطنی طور اور عبادات کے
ساتھ متعلق نفس اور حقیقی عباد کی بجا آوری عبادات میں شامل ہے، جس کے بعد

انسان کا ہر عمل نیک عین عبادت بن کر اُسے اپنی غایت تخلیق کو پورا کرنے کے قابل بنا سکتا ہے، بات یہ ہے کہ اسلام صرف عورت نشین نہ ہو، اور نادرک الدنیا فقر اور درویش پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے حلقہ بگوشوں کو عبادت گزار مجاہد خدا شناس تاجرانیک کردار عالم اتفاقاً شعاع ضیاء انوار گزار ذریعہ اور حق پرست شہری بنانا چاہتا ہے، قرآن مجید نے جہاں جہاں حیات دنیا کو لہو و لعب سے تعبیر کیا ہے اور حیات آخرت کو حقیقی زندگی بتایا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ حیات ظاہری کو مقصود بالذات نہ سمجھ لیا جائے۔ بلکہ اس کو مزرعہ آخرت سمجھ کر مکہ و بات دنیا سے احتراز کیا جائے۔ زندگی کو ایک امتحان اور آخرت کو اس کا نتیجہ سمجھنا چاہئے، اس لئے عالم اسباب سے مکمل طور پر بے تعلقی اختیار کر لینے سے مدارج امتحان کا طے کرنا ناممکن ہے، اسلام میں حیات دنیا کی صرف وہ صورت مذکور ہے جو دل کو یاد خدا سے غافل کر دے، مولانا دوسم قہر مانتے ہیں۔

چہیت دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و لفرہ و فرزند و زن
اسی طرح حیات ظاہری کے وہ مشاغل جو قلب کو کسی طرح یاد خدا کی طون
مائل کر دیں عین دین ہیں اہلدار ایک شاعر کہتا ہے۔
اُسے ہم آخرت کہتے ہیں جو مشغول حتیٰ لکے
خدا سے جو کرے غافل اُسے دنیا سمجھتے ہیں
اسلام نے ہر وضاحت اعلان کر دیا کہ دین و دنیا دو مختلف و متضاد چیزیں

نہیں بلکہ ایک ہی تصور کے دو رخ ہیں اور انسان وہی ہے جو دونوں حیثیتوں سے کامل ہوا یہی سبب ہے کہ رہبانیت کے لئے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ملا۔ رہبانیت فی الواقعہ صوفیائے معتقدین کے حالات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے لیکن بعد میں کچھ اسباب ایسے رونما ہوئے جن سے صوفیائے اسلام میں حد سے بڑھی ہوئی عزت گزشتہ مینی تزکِ نعمات جائزہ اور فداانِ عمل کی وہ حد رت پیدا ہو گئی جو رہبانیت سے بہت زیادہ مشابہہ ہونے کے باوجود اسلام کی تقویٰ کا جوہر سمجھی جانے لگی، حالانکہ اس بڑھتے ہوئے سبب اب کا سرچشمہ عہد نبوی ہی میں موجود تھا۔

بارگاہِ رسالت سے فیضیاب ہونے والوں میں بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی زندگیوں جائزہ مادی مفاد کے حصول اور انساب و احسانیت کے حصول کے لئے سب امتزاج کا پہلو لئے ہوئے ڈرامہ راہ اعتدال سے سرسبز و متجاذ و نظر نہیں آتیں لیکن بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنی تمام توجہ زندگی کے باطنی پہلو پر مبذول کر دی تھی وہ عقیدہ حاجات کثرت طاعات اور زہد و خلوت نشینی میں ایک غیر معمولی مبالغہ برتنے کے عامی ہو گئے تھے، اصحابِ منہ کی جماعت اس اعتبار سے بہت آگے بڑھی ہوئی تھی اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ یہی جماعت بالکل غیر شعوری طور پر دنیا کے اسلام میں عملی تصوف کے آغاز کا باعث ہوئی۔ لیکن اگر یہ سچ ہے تو اسی زمانے میں ان کو صوفی کہہ کر کیوں نہ پکارا گیا؟ اس کا جواب محققین یہ دیتے ہیں کہ اس وقت صوفی کا لفظ وضع نہیں ہوا تھا اور لوگ اپنے درجات کے لحاظ سے دوسرے مرتزہ اموں مثلاً مہاجرین، انصار

تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے مخاطب کئے جاتے تھے، عقائد میں فلسفیانہ
تفکرات اور عقلی استدلال کو دخل نہ تھا، بشرط اسلام و درزش ایمان بالغیب
سے زیادہ نہ تھی، عبادتوں کے طریقے بھی صرف وہی رائج تھے جو آنحضرتؐ اور
آپ کے نیک نفس جانشینوں نے تعلیم کئے تھے، ڈاکٹر نکلسن کے بیان کے
مطابق اسلام کے دور اول میں جو صوفی مذاہب و عبادت تھے ان پر خوف الہی
طاہر سی رہتا تھا، یہاں تک کہ اس کی قہاریت و جباریت کے تصور سے لرزہ
بر اندام رہتا ان کی پہچان قرار پاگئی تھی، اس فضائے صوف میں محبت خدا
کے جذبات اور اس کے رحیم و کریم ہونے کے اعتقادات کچھ دبا ہوا پہلو
اختیار کئے ہوئے تھے، (۱) خوف الہی میں گریہ و زاری کرنا اور خیال معاصی
سے مضطرب الحال رہنا ان متقدمین کے حالات میں خاص زور دے کر بیان
کیا جاتا ہے، حضرت حسن بصریؒ کو گروہ صوفیہ کا پہلا نمایاں فرد سمجھا جاتا ہے
اگرچہ اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ نکلسن نے بھی ان کو حقیقی معنوں میں
صوفی ماننے سے انکار کیا ہے (۲) عام طور پر یہ خیال ہے کہ انہوں نے حضرت
علیؑ سے علم باطنی حاصل کیا تھا، لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ حضرت
علیؑ کی شہادت کے وقت حسن بصریؒ کی عمر صرف انیس سال کی تھی، نیز یہ کہ
ان کی ابتدائی پرورش بصرہ میں ہوئی تھی (۳) اور ائمہ حدیث ان کا جواب تصوفی

A Literary History of the Arabs p. 225 (۱)

A Literary History of the Arabs p. 227 (۲)

Mystic Tendencies in Islam p. 84 (۳)

سے سماع حدیث بھی تسلیم نہیں کیا ہے" (۱) بہر حال ان کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان پر ایسی کیفیات خوف طاری رہتی تھیں کہ ان کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا تھا گو یا تمام قش جہنم انہیں کے لئے پیدا کی گئی ہے (۲)۔
لفظ صوفی کا ظہور | کا لفظ آنحضرت کی وفات سے دو سو برس بعد تک

ظہور میں نہ آیا تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سنت جو ۳۹۲ھ میں مرتب کی گئی اس لفظ سے خالی ہے، لیکن ایک دوسرے بیان کے مطابق صوفی کا لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا جو بعض صوفیاء کے معاصر تھے (۳) ادب العرب میں بھی اسی رائے کی تائید ملتی ہے اور دلیل یہ ہے کہ حسن بصری اور سفیان ثوری کے اقوال میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے بلکہ اخبار مکہ کی ایک روایت کے مطابق یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا (۴) یہ رائے قابل تسلیم ہو یا نہ ہو مگر کم از کم عہد رسالت میں اس لفظ کی موجودگی کے متعلق ایک بیان اور دستیاب ہوا ہے خواجہ خاں صاحب آہنزن (Ohsson) مصنف Ottoman Empire کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ ہجرت کے پہلے سال میں مینا لیس اہل مکہ نے اتنے ہی اہل مدینہ کے ساتھ رشتہ اخوت

(۱) کیا موجودہ اسلامی ثقافت خالص اسلامی ہے ص ۱۶

(۲) A Literary History of the Arabs p. 226

(۳) Studies in Tasawwuf p. 120

(۴) رسالہ تحقیقت اسلام لاہور ماہیت جون ۱۹۳۲ء

(۵) ادب العرب ص ۹۶

قائم کیا تھا، انہوں نے تعلیم نبوی کے ساتھ دفا دار رہنے کا عہد کیا تھا اور باہمی طور پر ایک قسم کی مواعظ قائم کی تھیں جس کا مقصد یہ تھا کہ آپس میں ایک طرح کی مالی امداد و اعانت کا تعلق پیدا ہو جائے، اور ہر روز کچھ مذہبی عبادات ایک مخصوص جذبہ توبہ و زہد کے ماتحت ادا کی جائیں، یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے اپنے آپ کو دوسروں سے قابل امتیاز بنانے کے لئے صوفی کا نام اختیار کیا اور بعد میں لفظ فقیر کا بھی اضافہ کر لیا (۱)، اسی سلسلے میں آنحضرت کی ایک حدیث بھی بیان کی جاتی ہے جس میں لفظ تصوف وارد ہوا ہے، حدیث یہ ہے: *سَمِعْتُ صَوْتَ أَهْلِ النَّفَثَاتِ فَلَا يُؤْمِنُ عَلَيْهِ دَهَانُكُمْ* (۲) کتب عند الذہن من الخافین (۳)، یعنی حوامل تصوف کی آواز سن کر میں نہیں کہتا وہ خدا کے نزدیک غافلوں میں لکھا جاتا ہے، لیکن اس حدیث کی صحت میں بھی شک ہے، پروفیسر خدیا احمد صاحب فرماتے ہیں: اس کی عبارت میں لفظ تصوف کا ہونا ہی اس کی وضع کی غمازی کر رہا ہے (۴) مگر عہد رسالت میں لفظ تصوف یا صوفی کی موجودگی نہایت محدود حلقہ میں مانی جاتی ہے۔

عام طور پر ارباب تحقیق اس رائے کے حامی ہیں کہ لفظ صوفی سب سے پہلے ارباب شہم کو فی کے لئے استعمال ہوا جن کا سال وفات ۳۵۷ھ ہجری ہے (۵) انہوں نے صوفیا کے واسطے راہ میں ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی تھی (۶)

(۱) Studies in Tasawwuf p. 120 (۲) کشف المحجوب ص ۱۴

(۳) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے صلا (۴) الخافین ص ۱۱

(۵) A Literary History of the Arabs p. 227 (۶) (۵)

کہا جاتا ہے کہ صوفیوں پر عیسائی مذہب کا اثر اسی زمانے سے پڑنا شروع ہوا جسکی بنا پر ان میں عیسائی راہبوں کی سی تنہا نشینی اور عشق الہی کی سرگرمیاں بہت نمودار ہونے لگیں بعض کے نزدیک سب سے پہلے یہ لقب پانے والے جابر بن حیان کو فی تھے، بہر حال پہلے صوفی ابو اسحاق ہوں یا جابر دونوں بزرگ دوسری صدی ہجری میں گذرے ہیں (۱)

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص طبقتوں میں نہرو طاعات وغیرہ کی کثرت اس سے پہلے ہی نمودار ہو چکی تھی پھر لفظ صوفی اتنی دیر سے کیوں ظہور پذیر ہوا؟ اس کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہماری سائے ہیں یہ امر کسی حد تک رہنمائی کرتا ہے کہ پہلے پہل صوفی کا لقب پانے والے ابو اسحاق ہوں یا جابر لیکن سکونت دونوں کی کوثر ہی میں بیان کی گئی ہے یہ وہ زمانہ تھا جبکہ سلاطین بنی امیہ حکومت عراق پر قابض تھے۔ ان میں سے بعض کی انتہائی دنیا پرستی مذہب کشتی دین فراموشی اور عام ظلم و استبداد کے واقعات تاریخ دان طبقہ پر بخوبی روشن ہیں، کوثر سلطنت عراق میں ایک مشہور مقام اور بلاد حکومت میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا تھا، کوثر اور نواح کوثر میں رہنے والے راستہ باز اور متدین لوگ بنی امیہ کے اطوار نا پسندیدہ سے نالاں تھے، لہذا عجب نہیں کہ ان کا جذبہ ترک عمارت اور رجوع الی اللہ کا عزم ایک ظالم اور آزار رساں حکومت سے بیزاری کے طور پر پیدا ہوا ہو اور مسلسل غریبزیوں اور خانہ جنگیوں کے شہادت

سے اور زیادہ تقویت پاتے پاتے اس حد تک پہنچ گیا ہو جہاں ترک ماسوی اللہ کی انتہائی صورت کا اظہار کرنے کے لئے کسی علیحدہ نام کی ضرورت محسوس ہونے لگی ہو اور انھیں خاصاً اس لئے اور بھی کہ حکومت کی چیرہ دستیوں کے مقابلے میں دور ابتدائی کے معزز نام جیسے اہل بیت، مہاجرین، اصحاب و تابعین وغیرہ اپنی پرانی عظمت سے محروم ہوتے جا رہے تھے، مذہبی بزرگوں کی عام بے حرمتی اور نکل و غارت کے متعدد واقعات جو تاریخ کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں اس خیال کو بختم کرتے ہیں کہ غالباً عاملان حکومت کی آزار دہانیوں سے ناموں رہنے کے لئے لفظ صوفی کی نئی عظمت اور بڑھتی ہوئی شان و شوکت کے پروسے میں پناہ لی گئی ہو، پھر بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عہد بنی امیہ اور قریب قریب تمام عہد عباسی میں تصوف خوب بچھلا پھردلا اور چند گنتی کے واقعات سے قطع نظر کرتے ہوئے حکام کی طرف سے بالعموم اس کی کوئی معظّم اور باقاعدہ مخالفت نہیں کی گئی، مختصر یہ ہے کہ عجیب نہیں کہنے میں لفظ صوفی انہیں اسباب سے ظہور میں آیا ہو، سطور بالا میں بیان کئے گئے ہیں۔

وضع نام کے بعد یہ بات مان لینا پڑتی ہے کہ دوسری صدی ہجری کے آخر سے تصوف نے ایک نمایاں اور ممتاز مسلک کی صورت اختیار کر لی، اس دور کے مشہور صوفیاء میں ابراہیم بن ادہم، داود طائی، فضیل بن عیاض وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، طبقہ نسواں میں رابعہ العدویہ (وفات ۱۲۰ھ) ہجری، ابھی مسلک

قصوت پر کامزن نظر آتی ہیں اور ان کے سبب سے رجحانات قصوت میں عاشقانہ جوش و مستی کی ایک نمایاں زیادتی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے لب و لہجہ میں ایک نئی آزاد رویہ ایسے اختیار سی اور غیر معمولی جفا کا انداز آنے لگتا ہے، کسی نے پوچھا ”کیا تم خدا سے محبت کرتی ہو؟“ جواب ”ہاں“ پھر پوچھا ”کیا شیطان سے نفرت کرتی ہو؟“ کہا خدا کی محبت سے فرمت ہی کب ملتی ہے کہ شیطان سے نفرت کی جائے (۱) اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عالم دینا میں آنحضرتؐ نے ان سے پوچھا ”رابعہ کیا مجھ سے محبت کرتی ہے؟“ عرض کی ”اے خدا کے رسول آپ سے کون محبت نہیں کرتا؟ لیکن اللہ کی محبت مجھ پر اس طرح غالب آچکی ہے کہ کسی اور کی دوستی یا دشمنی کے لئے میرے دل میں گنجائش باقی نہیں“ (۲) جب استیلائے محبت خدا میں رسولؐ کی محبت کے لئے گنجائش باقی نہ رہے تو اطاعت رسولؐ کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا، حالانکہ قرآن مجید میں خدا نے بہ الفاظ صریح اپنی محبت کی کسوٹی اطاعت رسولؐ ہی کو قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
 يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
 وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْخَاسِرِينَ (١٥)

(اے رسول) ان لوگوں سے کہہ دو کہ اگر تم
 خدا کو دوست رکھتے ہو تو میری پیروی کرو
 خدا بھی تم کو دوست رکھے گا اور تم کو

تھا اسے کنا بخش دیکھا اور خدا بڑا بخشنے

والا مہربان ہے

تصوف میں اس قسم کی آزادی گفتار غلبہ جوش و مستی، محرمیت و استعزائی کے راہ پا جانے سے کسی اہم نتائج برآمد ہوئے ابھی تک تو ایساں خود و ہوا کے درمیان ایک نقطہ اعتدال کی صورت رکھتا تھا لیکن اب غلبہ محبت کے اظہار میں رجحانیت زور پکڑنے لگی، اور سیلاب محبت کے بہاؤ میں مستند اسلامی اعتقادات کے خلاف سلب کشائی کر جانا اور نشہ وصل خدا میں پھینک دیا سے اظہار بے نیازی کو دنیا بھی آسان ہو گیا، یہی وہ جذبہ آزادی تھا جس نے آگے چل کر تصوف کا دروازہ بیرونی عقائد و خیالات کی در آمد کے لئے وا کر دیا اور اتباع کتاب و سنت میں نمایاں کمی مہر قی حلی گئی۔ زیر نظر تصنیف کے ناویہ فکر سے اہم ترین بات یہ ہے کہ اب صوفیوں کی نشر میں نظم کی شان پیدا ہونے لگی، تصوف شاعری کی طرف بڑھنا شروع ہوا، افزائش جذبات کا تلاطم مہیدان سخن کا تقاضا کرنے لگا۔ اور بالآخر ساز و شعر میں نعمات تصوف اس طرح جاگزیں ہو گئے کہ آج تک اس کے پڑھوں سے آنک کی وجد آخریں صدا میں بلند ہیں۔

اگرچہ دوسری صدی ہجری کے آخر تک تصوف اختیاری صورت میں پھیلنا شروع ہو گیا تھا لیکن ابھی تک اس میں کوئی خاص علمی اور فنی باقاعدگی پیدا نہیں ہوئی تھی، تیسری صدی ہجری سے وہ ایک باضابطہ علم کی شکل اختیار کرنے لگا۔ اب اس کی خاص خاص اصطلاحیں وضع

ہوئیں اور ذکر و عبادت کے نئے اصول پیدا ہوئے، ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵ھ) اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں انہوں نے تصوف میں ایک نمایاں باضابطگی پیدا کر دی اور وجد و معرفت کے نظریے شامل کئے، ڈاکٹر نکلسن کا یہ خیال کہ مسلمانوں میں نو فلاطینیت کے تحلیلات پھیلانا انہیں کا کام تھا ایک بڑی حد تک قابل قبول معلوم ہوتا ہے، اسباب یہ ہے کہ ذوالنون مصری کے رہنے والے تھے، اس لئے ممکن ہے کہ دبستان اسکندریہ کی تعلیمات وحدت ان کے خیالات کی تشکیل میں کار فرما رہی ہوں (۱)، بائیزانیہ سلطان نے جو ذوالنون کے ہم عصر تھے خود فراموشی اور فنا کے مسائل تعلیم کئے اور فیاض اسلام کو نظریہ وحدت وجود سے روشناس کرانے میں ان کا نام بھی لیا جاتا ہے، ان کے اقوال میں ایک خاص انداز کی شاعرانہ خیالی آرائی ہوتی تھی جس کو بعد میں البرسعیہ ابن ابی الحیجر نے بہت ترقی دی (۲) حضرت جنید بغدادی جو سید الطائفہ کہلاتے ہیں اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں ان کی وفات ۲۹۷ھ ہجری میں واقع ہوئی، انہوں نے بھی مسائل تصوف میں بہت تہ تیغ و باضابطگی پیدا کی اور تصوف وفقہ میں جو آفرینش شروع ہو گئی تھی اس کو یہ کہہ کر دور کیا کہ شریعت و طریقت دو علیحدہ راہیں نہیں بلکہ ایک ہی تعلیم کے دو رخ ہیں، جو باہم ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ متفق ہیں (۳)

(۱) Sufism, its Saints and Sārites p. 19-20

(۲) A Literary History of the Arabs p. 391

(۳) Muslim thought and its source p. 102

تصنیفات کی ابتدا | تاریخ تصوف میں تیسری صدی ہجری کا زمانہ اس اعتبار سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ مونیانہ تصنیفات کا سلسلہ اسی زمانے میں ظہور پذیر ہوا، حضرت جلیل القدر اسی نے رسالہ القصد الی اللہ لکھا جو عربی زبان میں تصوف کی قدیم ترین کتاب سمجھی جاتی ہے۔ (۱) لیکن ایک دوسری روایت کے مطابق سب سے پہلے صاحب تصنیف یحییٰ بن معاذ رازی ہیں جنہوں نے کتاب المریدین لکھی، ان کا سال وفات سن ۲۸۵ ہجری ہے (۲) بعد میں شیخ ابوالنصر سراج نے (وفات ۳۳۵ھ) کتاب التلحیح لکھی (۳) اسی زمانے میں یونانی، فارسی اور سنسکرت کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں، اور اہل اسلام متعدد خارجی تصوفات سے متاثرہ ہونے لگے، عبدالحمید بن ہوازن قشیری نے رسالہ قشیریہ لکھا جس میں فنا، بقا، بسط، قال جمع تفرقہ وغیرہ جیسی بہت سی نئی اصطلاحات قائم کیں۔

سلاسل کا آغاز | اس زمانے میں تصوف کے مختلف سلسلے قائم ہوئے جو بڑھتے بڑھتے سیکڑوں کی تعداد تک پہنچ گئے، ابتدائی سلاسل میں سے چند یہ تھے۔

(۱) ادب العرب ۲۸۹ (۲) رسالہ تصوف جون ۱۹۲۲ء ص ۳

(۳) تصوف اسلام ص ۷

۱۔ محاسبیہ۔ اس کے بانی عبداللہ جاراٹ محاسبی ہیں ۲۴۲ھ ہجری میں رحلت کی، انہوں نے حال و مقام کے اعتبار سے فرقہ کو واضح کیا۔
 ۲۔ فیضیہ۔ اس کے بانی شیخ فیضی ہیں، یہ سلسلہ علامتی ہے۔ اس کے پیرو بظاہر علامت و درود الی اختیار کرتے ہیں، لیکن بالکل صفائے قلب میں کوشاں رہتے ہیں۔

۳۔ طغیوریہ۔ اس کی ابتدا ابو یزید طغیوری بسطامی نے کی، یہ امام العلماء کہلاتے تھے اور ان کی تعلیم صوفیہ و مسکریہ مشتمل تھی۔
 ۴۔ جنیدیہ۔ یہ سلسلہ جنید بغدادی سے قائم ہوا، ان کا لقب سید الطائفہ اور طائس العلماء ہے، ان کے طریقہ کی بنیاد صوفیہ و محبت پر تھی، اور خاص شغل مراقبہ تھا (۱)

ڈاکٹر نکلسن کہتے ہیں کہ عہد بنی امیہ میں عام سیاسی انتشار اور طوائف الملک کی پھیلی ہوئی تھی اور ابتدائے دور عباسیہ میں مسلمانوں کے دماغوں میں بار بار محاملات مذہبی جو عام تشکیکی میلانات (Sceptical Tendencies) کی فراوانی تھی وہ نشو و نما سے تصوف کے لئے بہت معاون ثابت ہوئی، اس کے علاوہ فقہی مسائل پر آئے دن بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہتا تھا، یہ مسائل نہایت خشک اور بے مزہ ہوتے تھے، اس لئے ان کے رد عمل کے طور پر تصوف ایک روحانی اور وجدانی مسابک کی صورت سے قلوب مسلمانوں کو

اپنی جانب مائل کرنے میں بہت کامیاب ہوا اور غرضکہ اس عہد میں نہالی نصرت میں خوب رنگ و بار پیدا ہوئے، اور اس کا حلقہ اثر نہایت وسیع ہو گیا اب وہ انفرادی صورت سے ہٹ کر اجتماعی رنگ میں ظاہر ہوا، اب تک اس کی تعلیم و تلقین اشارتاً و کناہینہً گوشہ ہائے غفلت میں ہوتی تھی لیکن اب عام جمعوں میں بے نقاب ہو کر آنے لگی، ابو بکر شبلی نے سمرقند تعلیمات تصوف بیان کرنے کی ابتدا کی ۲۰ سینوں میں پوشیدہ رہنے والے راز زبانوں پر آنے لگے اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ بڑھنا شروع ہوا۔

چوتھی صدی ہجری میں مقتدر کے عہد حکومت میں حسین بن منصور نے وحدت وجود کا نغمہ ایک نئے ذوق و شوق سے چھیڑا، اور ان کے عقائد کی بنا پر سلسلہ ہجری میں ان کو سولی پر چڑھا دیا گیا (۳) ان کے متعلق اہل تصوف میں اختلاف ہے، بعض ان کی رفیع ترین روحانیت کے معترف ہیں، فرید الدین عطار نے ان کو "قلیل اللہ فی سبیل اللہ" اور "شیر بنیہ سخفین" جیسے القاب سے یاد کیا ہے (۴) لیکن جیسا کہ خود انہوں نے آگے چل کر تفصیل کی ہے بعض مشہور صوفیاء ان کی بزرگی کو تسلیم نہیں کرتے، چھٹی صدی ہجری میں شیخ محی الدین ابن عربی نے (وفات ۵۶۸ھ) مسئلہ وحدت الوجود کو فلسفیانہ اور استدلالی رنگ میں پیش کیا، فتوحات مکیہ

(۱) A Literary History of the Arabs p. 385

(۱)

Studies in Tasawwuf p. 124

(۲)

(۳) بیان الامرات ج ۱ تاریخ الخلفاء ص ۳۸۱ (۴) تذکرۃ الاولیاء ص ۳۱۳

اور فیوض الحکم ان کی منفرد تصانیف ہیں۔ ان کو ان کے تبحر علمی کی وجہ سے شیخ اکبر کہا جاتا ہے، ان کے بعد الجبائی نے تصوف میں خاص سرمایہ فکر کا اضافہ کیا، ان کی کتاب ”انسان کامل“ تصنیفات تصوف میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔

اسباب فروغ خلافت عباسیہ کے شباب کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب کہ عرب کے مسلمان کشاکش حیات اور مسلسل آزم و پیکار سے عاجز آچکے تھے، اب وہ امن و آسودگی کے خواہاں اور ایک ایسے نظریہ زندگی کے متلاشی تھے جو ان کو اسے دن کی لڑائیوں سے نجات دلا سکے، تصوف امن پسندی کا علمبردار تھا، عقیدہ برادری اور ایک عالمگیر اخوت و مساوات کا پیغام دے کر مذہبی اختلافات کو نظر انداز کر سکتا تھا، اس لئے خواہاں امن اور جو یا تھے آرام طلبان اس کو قبول کرنے کے لئے بہت جلد آمادہ ہو جاتی تھیں۔

آدھر ملک گیر لوہاں میں بغیر معمولی کامیابی ہو چکی تھی، نئے نئے فلسفے اور علوم دماغوں پر اثر انداز ہو رہے تھے، نو فلاطونیت، مصری ثنویت، ایران اور کسی حد تک ہندوستانی ویدانت کے تاثرات اہل اسلام کے عقائد و آئینوں میں راسخ پاتے جا رہے تھے۔ حالات کی یہ رفتار دیکھ کر کچھ باخبر اور متدین لوگ کسی ایسے نظریہ کی تلاش میں تھے جو مسلمانوں کی مائل برودت و ہدایت

کی اصلاح کر سکے مسلمانوں میں خود فرقہ مغزولہ اور اشاعرہ وغیرہ کے ظہور اور علم کلام کی ترقی کے سبب سے ایک دور عقلیت پیدا ہو چکا تھا اور ایک بلند ذہنی ماحول تشکیل پا رہا تھا، اس لئے اب کوئی سیدھی سادھی عام فہم تعلیم طبائع پیاثر انداز نہیں ہو سکتی تھی، اصلاح قوم کے لئے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی جو ایک طرف ان کو سچا اسلام اور ان کے جانشینوں کی مقدس و عملی زندگی سے متاثر کر سکے اور دوسری طرف ان کے بڑھتے ہوئے ذہنی جوش اور تقاضائے عقلیت کو بھی طمانیت بخشنے والا ہو، تصوف میں جہاں اسلامی تعلیم کی بنا پر قواعد کردار اور تربیت نفوس کا ایک ضابطہ تکمیل پا چکا تھا وہیں یونانی، ایرانی اور ہندوستانی مذاہب کے اثر سے ایک بالحد الطبعی نظام بھی شامل ہو چکا تھا (۱)، اس لئے اس کے ذریعہ سے اصلاح کے دونوں شعبوں کی تکمیل ہو سکتی تھی، اور اس مسلک کو روانہ سے پاک و صاف کر کے مرکز فکر بنانا سہایت و شگوارہ شائع کی بشارت دے رہا تھا، چنانچہ اصلاح کے ان دونوں پہلوؤں کو مکمل کرنے کا کام سب سے زیادہ نمایاں طور پر امام غزالی نے انجام دیا، ان کا لقب محبت الاسلام ہے، علاقہ خراسان میں مقام طوس میں مسکن تھے ہجری میں پیدا ہوئے (۲) انہوں نے اپنے تبحر علمی اور غیر معمولی فطانت (۱) معتزلہ اشاعرہ و تکلیف اسلام میں دو شہر گروہ ہوئے ہیں جو خدا کی ذات و صفات مسئلہ جبر و قدر، نبی و شر وغیرہ کے بارے میں عقلی طور پر بحث و مباحثہ کرتے رہتے تھے۔

کی ہر دسے مسائل تصوف اور شریعت اسلامی میں مطابقت پیدا کرنے کی نہایت شاندار کوشش کی جس کی بدولت مسلک صوفیا کو نکاح شریعت میں ایک مستند و معتبر جگہ مل گئی۔ فن تصوف میں جتنے اصطلاحی الفاظ و محاورات اب تک جمع ہو چکے تھے آپ نے ان پر مزید اضافہ کیا، سفر، سالک، مکان، طہاب، سنجلی، وصل، فصل، علت، رسم، ہمت وغیرہ جیسی بہت سی اصطلاحیں آپ کی وضع کی ہوئی ہیں، انشراقیت جدید کے بعض نظریات کا اثر بھی آپ کے تخیلات پر نمایاں ہے، احیاء العلوم، کیمیائے سعادت اور شکرۃ الاولیاء مشہور تصنیفات ہیں آپ کے بعد فرید الدین عطار نے مثنوی منطق الطیر اور تذکرۃ الاولیاء لکھ کر تصنیفات تصوف میں خاص اضافہ کیا، مولانا جلال الدین رومی جن کا سال ولادت ستلہ ہجری ہے اپنے دور کے نہایت مشہور صوفی تھے، ان کی مثنوی علوم تصوف کا ایک بیش بہا ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، ان کے بعد نور الدین عبد الرحمن جامی ایران کے آخری مشاہیر صوفیاء میں قابل ذکر ہیں، جن کی تصنیفات میں نجات الانفس اور لواط خاص طور پر مقبولیت حاصل کر چکی ہیں۔

جدید تحقیقات سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو رہی ہے کہ اہل عرب و ہند کے تعلقات فاسخین ہندوستان میں چکی ہے۔ عرب کی آمد سے بہت پہلے قائم ہو چکے تھے، ان تعلقات کی ابتدا اگرچہ متعین طور پر نہیں بتائی جاسکتی لیکن اتنا کہا جاسکتا ہے کہ یہ سلسلہ عرب تاجروں کی بدولت آغاز اسلام سے پہلے رونما ہو چکا تھا اور

ظہور اسلام کے بعد بھی جاری رہا (۱) ابتدا میں جو اہل عرب بغرض تجارت ہندوستان آتے تھے وہ عام طور پر ساحلی مقامات سے آگے نہیں بڑھتے تھے تاہم شیخی بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ ساحل مالابار، سندھ اور لنگائیں بہت سے مبلغین اور بزرگانِ ملت کے قدیم مزارات موجود تھے، ان بطور کہتا ہے کہ اس نے لنگا میں چند بزرگوں کے مقبرے دیکھے تھے جن میں شیخ عبداللہ حنیف، شیخ عثمانی اور باباطاہر کے مزارات زیادہ مشہور تھے (۲) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پنجاب عرب کے ساتھ ساتھ اسلامی مبلغین کی آمد کا سلسلہ ہندوستان میں اسی زمانے سے قائم ہو چکا تھا، ان ابتدائی لوگوں میں حضرت ابو حفص ربیع بن صبیح بصری کا ذکر ملتا ہے جو ایک بڑے تابعی اور محدث تھے، انہوں نے حضرت حسن بصری سے حدیث سماعت فرمائی تھی اسلئے ہجری میں سندھ میں رحلت کی، یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھ میں کس سال وارد ہوئے (۳) لیکن سال وفات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے شروع ہی سے ہندوستان میں تبلیغ و تلقین کا کام جاری ہو گیا تھا،

اسلام کے ان ابتدائی عباد و ذہا و کا ذکر چھوڑتے ہوئے یہاں ان لوگوں کے حالات بیان کرنا ہیں جو تصوف میں کسی امتیازی شان کے مالک تھے ہیں اور جن کے افکار و خیالات، تعلیمات و تصنیفات نے اس ملک کے

(۱) اک کوثر ص ۵ (۲) Sulaiman, its Saints and Shrines p. 119

صوفیاء پر خاص خاص قسم کے اثر ڈالے ہیں، ہندوستان میں تصوف کے چار بڑے سلسلے پھیلے جن کا ذکر ترتیب کے ساتھ مندرجہ ذیل میں کیا جاتا ہے:-

مشاہیر صوفیاء میں سب سے پہلے حضرت شیخ علی بن عثمان ہجویری وارد ہندوستان ہوئے، آپ داتا گنج بخش کے لقب سے مشہور ہیں، وطن افغانستان تھا، ہندوستان آنے سے پہلے بہت سے ممالک کا سفر کر چکے تھے، علم فقہ پر آپ کی کئی تصنیفات ہیں جن میں کشف المحجوب بہت مستند تصنیف سمجھی جاتی ہے، اور فارسی زبان میں تصوف پر پہلی کتاب ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ آپ کی تصنیفات اس وقت کی ہیں جبکہ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور ابن عربی کی فصوص الحکم کا وجود نہ تھا، اس لئے آپ کی تصنیفات میں متاخرین صوفیاء کا غلو اور نیم نجات عقائد اور خیالات کا طومار نہیں، آپ نے ترک لذات، ذکر الہی، اور تزکیہ باطن پر بہت زور دیا ہے۔ خصوصاً تجرد کے بہت بڑے حامی تھے، ۴۵۵ھ ہجری میں رحلت کی (۲)

حضرت داتا گنج بخش کے بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتی چشتیہ ہندوستان میں وارد ہوئے، آپ ۵۳۷ھ ہجری میں علاقہ سبستان میں پیدا ہوئے، آخرتہ خلافت حضرت خواجہ عثمان ہارونی سے

حاصل کیا، تشریف کا بڑا حصہ سیاحت بلاد اسلامیہ میں صرف کر کے اور اکثر بزرگوں جیسے شیخ مشہاب الدین سہروردی، نجم الدین گبرائی اور خواجہ احمد الدین کرمانی وغیرہ سے ملاقات کے بعد لاہور میں تشریف لائے، جہاں آپ حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر دو ماہ تک معتمد رہے پھر لاہور سے دہلی اور واپس سے اجمیر تشریف لائے۔ یہاں آپ کا مزار مقدس ایک عظیم المرتبت زیارت گاہ ہے، آپ کو "سلطان الہند" اور "مغربی نواز" کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، اور صوفیائے ہندوستان میں آپ ایک نہایت ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ یہاں تصوف کے سب سے پہلے سلسلے کا آغاز آپ ہی سے ہوا جو کہ چشتیتہ کہلاتا ہے۔ اس سلسلہ میں راکا اور سماع کو خاص مقبولیت حاصل ہے، اس سلسلہ کے دوسرے بزرگ خواجہ قطب الدین گنجیہ کا کی، بابا فرید شمس الدین، حضرت نظام الدین گنجویہ الہی، حضرت محمد وسم غلام الدین احمد صابر اور حضرت شاہ نانا محمد صاحب بریلوی ہیں جن کے عقیدہ مند ہندوستان میں کثرت سے موجود ہیں۔

سہروردیہ | چھٹی صدی ہجری میں شیخ بہاؤ الدین زکریا نے مغربی پنجاب میں سلسلہ سہروردیہ کی اشاعت کی، آپ ۵۷۰ھ ہجری میں ملتان میں پیدا ہوئے اور اہل حیات میں مکہ معظمہ تشریف لے گئے، چند سال بعد بغداد آکر شیخ مشہاب الدین سہروردی کے حلقہ ارادت میں داخل ہوئے جنہوں نے آپ کو فرقہ خلافت عطا کر کے

ملتان واپس جانے کا حکم دیا، اس لئے آپ ملتان واپس آئے اور یہاں اپنے سلسلہ تعلیم کو جاری کر دیا، آپ کے سلسلہ میں سماع کو دہرے قبولیت تو حاصل نہیں جو چشتیہ میں ہے لیکن آپ سماع کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے اور اچھے شعروں پر وجہ کرتے تھے" (۱)

قادر سیر | سلسلہ قادریہ کا آغاز ہندوستان میں مجدد سلطان سکندر لودھی حضرت سید محمد غوث سے ہوا، آپ کا سلسلہ نوادہ سطوی سے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی بانی سلسلہ قادریہ تک پہنچتا ہے۔ آپ ۱۲۲۸ھ میں اوچھ میں (جو کہ ملتان کے قریب ہے) اگر مقام کیا (۲) لودھیوں کے عہد حکومت کی ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس زمانے میں کچھ لوگ ایسے ظاہر ہوئے جنہوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے عقائد کو ملا جلا کر ایسے فرقوں کا آغاز کیا جن میں دونوں مذہبوں کی تعلیمات کا رنگ موجود تھا، کبیر جو ۱۴۴۰ء میں پیدا ہوئے انہیں میں سے تھے (۳) یہ کو شمش بھگتی ستر باب کے نام سے مشہور ہے اور تاریخ تصوف میں اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی بدولت ہندوستانی خیالات و مشاغل لوگ کے طریقے، جس دم وغیرہ اہل تصوف کے حلقوں میں راہ پا گئے، رفتہ رفتہ ان کو اچھی خاصی مقبولیت حاصل ہو گئی، اور ان حالات کی بدولت ہندوستان کی مذہبی اختلافی فضا میں رنگ استخار بھنا شروع ہوا۔

(۱) آپ کوثر ص ۳۳ (۵) (۲) (۳) Sufism, its Saints and Shrines p. 251

(۴) آپ کوثر ص ۳۴

نقشبندیہ | سلسلہ نقشبندیہ کی ابتدا عہد اکبری میں حضرت خواجہ باقی باللہ سے ہوئی، جو اپنے پیر کے ارشاد کے مطابق وار و پند

ہو کر دہلی میں قیام پذیر ہوئے، لیکن اس سلسلے کو فروغ دینے والے درحقیقت ان کے مرید اور خلیفہ حضرت شیخ احمد سرہندی تھے جن کا سال ولادت ۹۵۷ھ عیسوی ہے، آپ کو الف ثانی کا مجدد تسلیم کیا گیا ہے، آپ نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی ترویج کی اور اس کے بجائے اپنے خاص نظریہ توحید شہودی کی تعلیم دی، اور اہل تصوف میں اتباع شریعت کے جذبہ کو جو عہد اکبری میں متغیر و اسباب کی بنا پر سرد ہو چلا تھا پھر سے زندہ کر دیا، آپ کے مکتوبات خاص درجہ رکھتے ہیں جن میں تصوف کے بہت سے اسرار کی نقاب کشائی بڑے عالمانہ انداز میں کی گئی ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے (ولادت ۱۶۶۴ء) جو کہ علوم مذہبی کے بڑے ماہر تھے تصوف پر کئی کتابیں لکھیں ان میں سے لمعات، القول الجمیل، تہیسات الہیۃ، افاک العالین وغیرہ مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ ایک رسالہ ”فیصلہ وحدت الوجود والشہود“ لکھا جس میں شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کی تاویل کر کے ایسے شیخ مجدد کے نظریہ وحدت شہود کے مطابق ثابت کیا ہے (۱)

اسی زمانے میں شاہزادہ دارا شکوہ نے اسلامی تصوف اور متذہبی لوگ کو یکجا کر کے دونوں طریقوں میں مشابہت ثابت کرنے کی کوشش کی، مجمع البحرین ایک کتاب لکھی جو اسی موضوع پر ہے، لودھیوں کے عہد

میں جو اسلامی اور ہندو عقائد کی آمیزش شروع ہوئی تھی وہ اب ایک باضابطہ شکل اختیار کرنے لگی، لیکن چونکہ اس آمیزش کا اثر عوام پر اچھا نہیں پڑ رہا تھا اس لئے علمائے دانا شکوہ کی مخالفت میں بڑا منہ کام برپا کیا۔ والد شکوہ کی تعلیمات کا یہ نتیجہ ہوا کہ صوفیوں میں بعض ایسے فرستے پیدا ہو گئے جن کے اشتغال و عبادات اسلامی نقطہ خیال سے قابل اعتراض تھے، مثلاً فرقہ جلالیاں اور مداریاں میں جو ان حالات میں قائم ہوئے تھے یہ ہمہ ادرست کے عقیدے نے عوام کو جہالت و بد اعمالی کا ایک بہانہ مہیا کر دیا، اسی طرح ہندوستان میں تصوف اس خطا کی طرف مائل ہونے لگا، یہاں تک کہ موجودہ دور میں صرف محدود و مخصوص صوفیاء علمیہ علم و لدہ و اتقا سے آراستہ نظر آتے ہیں۔

مسائل تصوف کا تجزیہ

اور شاعری میں ان کا بیان

مذہب اسلام نے کوئی تعلیم اس نوعیت کی نہیں دی جو صرف مخصوص
نفوس حالات و مقامات میں محدود قرار دی جاسکے، اس کی تعلیم اس
قسم کی ہے جو تغیر حالات و مقامات اور دیگر اختلافات کی صورت
میں نرم و میم پذیر ہو سکتی ہے، اس نظام تعلیم میں انسان کی فطرت اور
اس کے ماحول سے پیدا ہونے والی خامیاں ہمیشہ پیش نظر رکھی گئی
ہیں، اور صدور احکام میں ان کو کبھی فراموش نہیں کیا گیا، قرآن مجید
نہایت واضح طور پر بار بار اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ کسی کو اس کے

نفس سے زیادہ تکلیف نہیں دہی جاتی، صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ وغیرہ میں جہاں جہاں مشکلات پیدا ہو سکتی تھیں وہیں سہولتیں مہیا کر دی گئی ہیں، مثلاً احکام صوم کے متعلق بعض آسانوں کا تذکرہ کرتے ہوئے زبان قدرت ان الفاظ میں گویا ہوئی ہے۔

يُذِيقُ اللّٰهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُذِيقُكُمْ الْعُسْرَ (۱)
یعنی خدا تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی کرنا نہیں چاہتا۔

قرآن مجید میں اس قسم کی آیات اور مقامات پر بھی ملتی ہیں، ان میں سے اعتقادات کے سمجھانے میں یا اعمال و عبادات کے بجالانے میں کہیں بھی دشواری باقی نہیں رکھی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں جہاں تخلیق کائنات، حقیقت انسانی، وجود باری تعالیٰ اور قصص انبیاء وغیرہ کا ذکر آیا ہے وہاں قرآن حکیم میں لوگوں کو غرور و فکر کی طرف دعوت دی گئی ہے، ارض و سما، بحر و جبل اور دوسرے قدرتی مناظر کو خدا کی کھلی ہوئی نشانیاں بتایا گیا ہے اور خود انسان کو بھی مظہر آیات خدا قرار دیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:-

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالاٰتِ اِتْلٰفٍ لِّلْبٰلِغِیْنَ
بیشک آسمان اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے اول بدل

وَالنَّجْمِ ذَٰلِكَ الَّذِي يُجْرِي
فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ
وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ اللَّهِ مِثْرًا
مَاءٍ فَالْحَيَاةُ الْآرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا
وَبِشْءٍ فَيُخَامِرُ مِنْ كُلِّ شَايٍ وَ
لَهُ رِيبُ الرِّيبِ وَالشَّجَابِ الْمُسْتَعْرِ
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَكَيْتَ
لَوْ كُنْتُمْ لَيَقُولُونَ (۱)

میں اور کشتیوں میں جو لوگوں کے نفع کی
چیزیں دریا میں لے کر چلتی ہیں اور
پانی میں جو خوراک آسمان سے برسیا
اور پھر اس سے زمین کو مردہ ہونے کے
بعد جلا یا اور اس میں ہر قسم کے جانور
پھیلا دے اور ہواؤں کے چلانے
میں اور ابر میں جو آسمان و زمین کے
درمیان بھرا رہتا ہے عقل والوں کے
لئے بڑی نشانیاں ہیں۔

(۲) وَهَٰذَا النَّوَىٰ يُجْبَىٰ وَيُجَبُّ
وَلَكِنَّهُ اخْتَلَفَتْ اللَّيْلُ وَالنَّجْمُ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۲)
(۳) وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ
فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصُرُونَ (۳)

اور وہی ہے جو جلاتا ہے اور رات تار ہے
اور رات دن کا اول بدل اسی کے اختیار
میں ہے تو کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے
اور زمین میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں
ہیں اور خود تمہارے نفس میں ہیں تو
تم نہیں سمجھتے۔

(۴) فَأَقْصَصْ الْقَصَصَ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ (۴)

دسے مختصر اتم دان لوگوں سے، یہ حالات
بیان کرو تا کہ وہ غور و فکر کریں۔

(۵) قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ اِنْ
كُنْتُمْ لِعُقُوبِ اُولٰٓئِكَ
ہم نے اپنی آیات صاف صاف بیان
کر دی ہیں، اگر تم عقل رکھتے ہو تو
سمجھو۔

ان آیات سے واضح ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں دعوت غور و فکر
دینے کے لئے جو طریقہ استدلال اختیار کیا گیا ہے اس میں ایسی کوئی
فلسفیانہ اور منطقی صورت نہیں جو صرف ترقی یافتہ مافوق کے لئے
قابل قبول ہو سکے، اختلاف روز و شب ہواؤں کے چلنے، بادلوں کے
برسنے، کشتیوں اور دریاؤں کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ ان میں انسانی
قدرت کو دخل نہیں بلکہ وہ سب خدا کی قدرت کاملہ کی مظہر ہیں، اسبت
سے پست ذہنی صلاحیت رکھنے والا بھی ان مشاہدات عالم سے
عزت و معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ اس میں صرف معمولی سے فکر سے کام
چل سکتا ہے، اسلام نے خالص فلسفیانہ انداز فکر اور بے ضرورت قبل
وقال کی کبھی نہ غیب نہیں دی اس لئے کہ اس کا سجام خود ہے۔ یہ حضورؐ
اور فلسفہ زندگی سے دوری کا باعث ہے، لوگوں نے جب آنحضرتؐ
سے حقیقت روح کے متعلق سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی، —
قُلِ اَلرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ، کہہ دو کہ روح میرے رب کا امر ہے، اور
اسی کے بعد بلا فاصلہ ارشاد ہوتا ہے وَمَا اَوْتِیْتُکُمْ مِنْ اَلْوَحْیِ

الْأَقْلَبُ (۱) اور تم کو سمجھتے ہی تھوڑا سا علم دیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم حقیقت روح کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے، اس کا نقل فہم بشر سے بالاتر ہے، اس لئے اس کا خیال چھوڑو اور اس فکر میں نہ پڑو، قرآن مجید نے نہایت مختصر جواب دے کر قصہ ختم کر دیا، لیکن دنیا ہزار کہ شمشوں کے باوجود حقیقت روح کو سمجھنے سے آج تک قاصر ہے۔

قرآن کریم کی طرح آنحضرت نے بھی افہام عقائد میں ہمیشہ نہایت سادگی اور آسانی کو ملحوظ رکھا، آپ نے ایک سیاہ کنیز سے پوچھا: ”خدا کہاں ہے؟“ اس نے کہا: ”آسمان میں“ پھر پوچھا: ”میں کون ہوں؟“ جواب دیا: ”آپ خدا کے رسول ہیں“ آپ نے اس کے جذبہ ایمان کی تصدیق کی اور اس کو آزاد کرنے کا حکم صادر فرمایا (۲)۔

توحید باری اسلام کا پہلا اصول ہے اور اس کی تبلیغ میں پیغمبر اسلام نے کیا کیا زحمات برداشت فرمائیں، لیکن اس میں کسی مفقہی استدلال اور فلسفیانہ طرز بیان کو دخل نہیں دیا گیا، آپ کی تعلیم اسی طرح آسان اور عام فہم تھی جیسی خود قرآن مجید کی جیسا کہ آیات ذیل سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۳) اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی قابل

(۱) سورہ بنی اسرائیل (۲) کیا موجودہ تصرف خالص اسلامی ہے۔ سورہ آل عمران -

پرستش نہیں کرتی زندگی اور جہان کا سنبھالنے والا ہے۔
اسکے سوا کوئی اور معبود نہیں لہذا ہی زندگی کرتا ہے اور ہی رہتا ہے۔
کہہ دے وہ اللہ ایک ہے۔

بفرج حال زمین آسمان میں خدا کے سوا چند
معبود ہوتے تو دونوں کبکے برباد ہو گئے ہوتے۔

(۱) لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ (۱)

(۲) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۲)

(۳) كَوَافٍ فِيهِمَا الْفُهُةُ إِلَّا اللَّهُ
لَمْ يَسْخَرْ تَا (۳)

ایسے صاف اور سہل نظریہ توحید کے سمجھنے اور سمجھانے میں کیا
وشواری ہو سکتی تھی؟ بالکل سیدھی سادھی بات ہے، کائنات اور
اس کی اشیاء ہمہ وقت مشابہے میں رہتی ہیں، ان کا کوئی خالق ضرور
ہے، وہی خدا ہے، اس کی ذات واحد ہے اور اس کا کوئی شریک
نہیں۔

مختصر فکر | یہ بتانے سے پہلے کہ اہل تصوف میں وحدت وجود کا
خاص نظریہ کس طرح قائم ہوا اس امر پر روشنی ڈالنا
ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلام کے نہایت واضح اور یسیر الفہم عقیدہ
توحید کے باوجود علم تصوف میں فلسفیانہ موشگافیوں اور مفکرانہ وقت
آفرینیوں کی آمیزش کس طرح اور کن حالات کے زیر اثر نمودار ہوئی۔
وحدت وجود کا تصور اہل اسلام میں سب سے پہلے تیسری
صدی ہجری میں ذوالنہدین مصری کے اثر تعلیم سے رونما ہوا، وہ

باستندہ مصر ہونے کے سبب سے اشرافیت جدید سے متاثر تھے جس میں وحدت وجود کا ایک فلسفیانہ نظریہ اپنے ارتقا کی منازل طے کر چکا تھا۔ یہ تو خابجی اثر تھا، اب اندرونی حالات کے متعلق اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن مجید میں خدا کے حاضر و ناظر، ظاہر و باطن، قاهر و غالب، نور و سکوت، دار و دریں اور قادم مطلق ہونے کا ذکر بار بار آیا ہے۔ اس قسم کی آیات سے فکر پسند طبائع میں یہ احساس پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا کہ ہم سب بظہر نہیں جو کچھ ہے وہی ہے، یہ احساسات قصور و جودیت کی بنیاد قرار پا گئے، البتہ ان دونوں کے لغزہ ہمہ اداسیت پر بدیست کہہ دینا دشوار نہ تھا، لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ ابہر میں یہ عقیدہ محض ذوق و وجدان پر مبنی تھا اور اس میں کوئی استدلالی نشان پیدا نہیں ہوئی تھی، گاہ گاہ اہل تصوف کی زبان سے بے اختیارانہ طور پر ایسے کلمات نکل جاتے تھے جن سے توحید وجودی کا عقیدہ مترشح ہوتا تھا، مثلاً بایزید بسطامی کا یہ قول کہ "سُبْحَانِی مَا اعْظَمَ شَآئِی" دیں پاک ہوں میری شان کتنی بلند ہے، ان ابتدائی کلمات میں نمایاں طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں اہل اسلام پر بیرونی فلسفے اور علوم اثر انداز ہونے لگے ایک طرف سے فلسفہ یونان دوسری جانب سے ایرانی عقائد اور دیوانستی تصور رستہ راہ پانے لگے، اور تعلیم اسلام قواعد کردار اور تنظیم اعمال کا ایک ضابطہ پیش کر رہی تھی۔ اور خارجی فلسفہ ایک خیالی نظام کی طرف دعوت دے رہا ہے تھے (۱) مسلمانوں میں گروہ متکلمین کے

باہمی بحث و مباحثہ سے ایک ماحول عقلیت پیدا ہو گیا تھا اس لئے خصوصاً ان مسلمانوں میں جو حلقہ اسلام میں نو وارد ہوئے ایک بالبعداً الطبعی نظام فکر قائم کرنے کا شوق پیدا ہوئے۔ انکا اسلام نے کئی بارسی تخلیق کائنات حقیقت حقیقات اور خالق و مخلوق کے تعلقات کے بارے میں کوئی دبستان فکر قائم نہیں کیا تھا جس میں یہ مسائل جگہ پاسکتے اسباب اس قسم کے سوالات پیدا ہو رہے تھے قرآن مجید میں بعض آیات ایسی تھیں جن سے ایسے مسائل کا استنباط قرار دے کر عقلی مطالبات کی تفسیر کی جاسکتی تھی۔ ان حالات میں توحید وجودی کا عقیدہ فلسفیانہ نشان سے ظہور پانیر ہوا جس نے پیش نظر بالبعداً الطبعی مسائل پر فکر آرائی کرنے کے لئے نہایت خوشگوار امکانات پیدا کر دیے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وحدت وجود
وحدت الوجود کے مسئلے کو فلسفیانہ استدلال کے سوا ہر سبب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی نے تعلیمات تصوف میں جگہ دے دی تھی۔ اس نے اس کی جو شرح و بسط کی ہے اس کا ماحصل مختصر الفاظ میں یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

وجود صرف وحدت کا ہے، یعنی حقیقی وجود کے اعتبار سے محض وحدت ہی وحدت ہے، بالفاظ دیگر وحدت (یعنی خدا) کے سوا کسی دوسری شے کا وجود ہی نہیں لیکن کائنات اور اس کی بے شمار اشیاء ہر وقت انسان کے مشاہدے اور استعمال میں رہتی ہیں، وہ ہر پہلو پر موجود نظر آتی ہیں لیکن

وجود کو وحدت محض میں منحصر کر دینے کے بعد ان سب کے وجود سے انکار کرنا لازمی ہے۔ جو یہ ظاہر تعجب انگیز اور ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے، اس لئے وجود کائنات کی کیا تاویل کی جائے؟ جواب یہ ہے کہ کائنات وجود تو رکھتی ہے..... لیکن اس کا وجود حقیقی نہیں، وہ خدا کے وجود کا صرف پرتو ہے، خدا کی صفات میں اگرچہ لغو ہے لیکن تمام صفات عین ذات ہیں، کائنات بتلی صفات کا نام ہے اس لئے وہ بھی اپنے ظہور میں عین ذات ہے۔ (۱) وجود کائنات فی نفسہ کچھ نہیں، صرف صفات کا ظہور ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں، اس لئے کائنات اور ذات میں علائقہ عینیت ہے، اور ذات چونکہ وحدت مطلقہ ہے اس لئے وجود وحدت ہی وحدت کا ہے، یہی عقیدہ وحدت الوجود ہے جو ہمہ اوست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس طرح کائنات ایک قسم کے فطر ظہور (EMANATION) سے وجود میں آئی جس کی تفصیل ابن عربی اور ابن کثیر نے اس طرح کی ہے:-

وجود مطلق ناقابل تعین ہے، وہ وحدت کا مقام الیقین ہے، وجود اپنے ظہور یا تعین کے لئے پانچ منازل سے گزرتا ہے، پہلی دو منزلیں صرف علمی ہیں، باقی تین خارجی ہیں، تنزل کی حرکت ازل میں وحدت اپنے وجود

مطلق سے باخبر ہو جاتی ہے اس منزل میں صفات کا علم صرف اجمالی ہوتا ہے، حرکت ثانی میں وحدت اپنے صفات رکھنے کا علم حاصل کر لیتی ہے، یہ منزل صفات تفصیلی کی ہوتی ہے، یہ دونوں حرکات حدود زمانی سے ماوراء ہوتی ہیں، اور ان کو محض ذہنی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد حقیقی تنزل کی ابتدا ہوتی ہے، منزل ثالث کا نام تعین روحی ہے جس میں وحدت ارواح متغیرہ میں منتشر ہو جاتی ہے، منزل رابع تعین مثالی کی ہوتی ہے جس میں تخلیقات کی تخلیق ہوتی ہے، منزل خامس میں تعین جسمی واقع ہوتا ہے جس سے مادیات ظہور پذیر ہوتی ہیں، تخلیق کائنات کا یہ نظریہ اشراقیت جدید سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جس میں وحدت سے عقل کامل اور اس سے روح کائنات ظہور میں آتی ہے۔

باری تعالیٰ کے بہت سے نام ہیں، جیسے رحمن، رحیم، قہار، رزاق، علیم، مصور وغیرہ یعنی مسمیٰ واحد اور اسماء متعدد ہیں، لیکن ہر اسم سے مراد ایک ہی ذات ہے، گویا تمام اسماء مسمیٰ کے عین ہیں، تمام اسماء صفات پر دلالت کرتے ہیں، صفات سے ممکنات کا ظہور ہوا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ کائنات کی ہر شے کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہے، مثلاً اولاد اولاد میں سے عرش، رحمن کا مظہر اور اس کا مستغرق ہے، اور کسی رحیم کا مظہر ہے، فلک، مقیم اسم رزاق کا، فلک، ششم اسم علیم کا، فلک، پنجم اسم قہار کا، فلک، چہارم اسم نور اور مہی کا، فلک، سوم اسم مصور کا، فلک، دوم

اسم باری کا، اور فلک اول اسم خالق کا مظہر ہے، اسی طرح تمام اشیا کے موجودات کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہیں (۱)۔ یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ہر اسم مسمیٰ کا عین ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موجودات کی ہر شے عین ذات ہے۔ خدا ہی تمام اشیاء کا مقوم بلکہ ان کا عین ہے۔ کائنات و خدا میں رشتہ عینیت قائم کرنے کا نظریہ نفی کائنات اور اثبات باری دونوں طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے، اول الذکر کے اعتبار سے کائنات کا وجود غیر حقیقی، دومی اور صرف برائے نام ہے، وجود صرف خدا کا ہے، کائنات اور کثرت صرف وحدت کے اعیان و ظاہر کی حیثیت سے نظر آتی ہے، فی نفسہ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے وجود وحدت ہی کا ہے، کثرت معدوم ہے، آخر الذکر کے اعتبار سے خدا ہی خدا ہے، کائنات بھی خدا ہے، وہ مجموعہ ہے ان مظاہر کا جن میں وحدت جلوہ گستر ہوئی ہے، وحدت انہیں مظاہر میں مشتمل ہے، اور ان کے ماورائی اس کا کوئی وجود نہیں، گویا مظاہر کے آگے عدم ہی عدم ہے، اس لئے سالک کو کائنات سے خارج ہونے کی ضرورت نہیں۔ (۲)

باری تعالیٰ کل موجودات کا مقوم اور ان کی اصل ہے، کائنات اس کا ظل ہے، ظل و حقیقت مظہر اصل ہوتا ہے، خود اس کا کوئی وجود (۱) مقدمہ فصول الحکم ص ۲۹

نہیں اس کا ظہور اصل کا ظہور ہے، اصل نہ ہو تو ظل بھی نہ ہو اس کے
معنی یہ ہوئے کہ ظل عین اصل ہوتا ہے، کائنات ظل خدا ہے اس لئے وہ
اس کی عین ہے (۱)

قرآن مجید میں آیا ہے تَحْنُ الْأَرْضُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ الْوَكِيدِ (۲)
یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ
قریب ہیں ابن عربی کی رائے میں اس قرینت کے معنی اس کے سوا کچھ
اور نہیں کہ خدا ہی انسان کے اعضا و جوارح کا اصل ہے اس لئے خدا
اور انسان میں علینیت ہے (۳)

اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِي
یعنی اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے
کہ انسان میں تمام صفات مبارکافی موجود ہیں، وہ انہیں صفات کا مجموعہ
ہے گویا وہ سب اسی میں صورت پذیر ہو گئی ہیں، اسی لئے معرفت نفس
کو عرفان الہی کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ
(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) نتیجہ وہی برآمد
ہوگا کہ انسان حق تعالیٰ کی صوبیت اور حقیقت کا عین ہے (۴)

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94 P. 94 (۲)

(۲) سورہ ق -

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94 (۳)

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 95 (۴)

وحدت الوجود کی تردید

توحید وجودی کا یہ نظریہ جس کی

تک صوفیاء کی تحریروں، تقریروں اور شعرا کے دیوانوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لیکن عوام الناس اس کے نکات کو سمجھنے اور بیان کرنے میں اکثر دھوکا کھاتے رہے، بلکہ بعض بے دینی و گمراہی کا شکار ہوئے، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طبقہ علماء میں برابر اس کی مخالفت جاری رہی، لیکن باقاعدہ طور پر اس کی تردید کرنے والے ایک صوفی بزرگ ہی تھے، ان کا نام شیخ احمد سرہندی تھا جن کو مجددِ انسانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، انہوں نے اس عقیدے کو باطل قرار دے کر نظریہ توحید شہودی کی تعلیم دی، انہوں نے کشف و استدلال دونوں کی مدد سے وحدت وجود کو غلط اور وحدت شہود کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ان کو سادگی میں تین منازل سے گزرنا پڑا اور وہ یہ تھیں 'وجودیت'، 'قلیت' اور 'عبدیت' پہلی منزل میں وہ وحدت وجود کے قائل اور خدا و کائنات میں عینیت کے معترف تھے اور دوسری منزل میں ان پر یہ انکشاف ہوا کہ کائنات کا وجود ہے تو لیکن وہ حقیقتاً واحد کا ظل ہے، یہاں سے دوئی کا تصور پیدا ہوا اور ان کو وحدت وجود کی صداقت میں شک پیدا ہونے لگا، پھر منزلِ عبدیت میں خدا و کائنات میں دوئی کی نمود بدل کر ختم ثابت ہو گئی اور اس منزل پر پہنچ کر انہوں نے

نے ابن عربی کے ہر طریقہ استدلال کی ترویج کرنا شروع کر دی،
ابن عربی کا استدلال یہ تھا کہ ذات صفات کی عین ہے، کائنات
صفات کی تجلی ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں، اس لئے کائنات
بھی عین ذات ہے، حضرت محمد کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں
بلکہ ذائد علی الذات ہیں، وہ کشف صحیح کی بنا پر اس کے قائل ہیں کہ وجود
بارہی فی ذاتہ کامل و اکمل ہے، اس کو اپنی تکمیل کے لئے صفات کی محتاج
نہیں، صفات اس کے وجود کے تعینات ہیں، وہ موجود ہے لیکن اس کا
وجود خود اس کی ذات سے ہے، اسمیع ہے اپنی ذات سے، بھیس ہے اپنی
ذات سے، اُن کے خیال میں صفات ذات کے اظلال ہیں، اس کے عین
نہیں (۱) اور اگر کائنات صفات کی تجلی ہوتی تو ان کی عین بھی ہوتی، لیکن
ایسا نہیں ہے، اثبت یہ ہے کہ صفات کامل ہیں، کائنات ناقص ہے،
معلوم ہوا کہ کائنات تجلی صفات نہیں بلکہ ظل صفات ہے، اور ظل کبھی
عین اصل اور مظہر کبھی عین ظاہر نہیں ہوتا، وہ کہتے ہیں فرض کیجئے کہ
ایک صاحب فن اپنے کمالات متنوعہ کا اظہار کرنا چاہتا ہے اور اس غرض
سے حروف و اصوات کو ایجاد کرتا ہے، یہ حروف و اصوات آئینہ کمالات
ہیں کہ کمالات کے ظہور کا سبب ہوتے ہیں، لیکن ان حروف و اصوات
کو جو مرایسے کمالات ہیں عین کمالات قرار نہیں دیا جاسکتا (۲) نتیجہ یہ

نکلا کہ کائنات کو مظہر صفات مان لینے سے بھی وہ عین ذات ثابت نہیں ہو
سکتی۔

ابن عربی نے نفی کائنات سے وجود وحدت پر استدلال کیا ہے حضرت
مجدد و کہتے ہیں کہ ابن عربی نے یہ بات مقام فنا میں کہی ہے، وہ کہتے ہیں
کہ صوفی جب اس سے بلند تر مقام پر پہنچتا ہے تو اس کو اپنی غلطی کا علم
ہو جاتا ہے ۱) مقام فنا میں "غلبہ محبت محبوب" کی بنا پر محبوب کے سوا ہر
چیز مستور ہو جاتی ہے، اور چونکہ محبوب کے علاوہ وہ کسی کو دیکھنا ہی نہیں
اس لئے سدا کے اس کے کسی کو موجود نہیں جانتا ۲) جہاں ابن عربی
نے اثبات باری سے نفی کائنات پر استدلال کیا ہے وہاں حضرت
مجدد یہ کہتے ہیں کہ اثبات ذات باری سے انکار وجود کائنات لازم
نہیں آتا مثالی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وجود آفتاب کا یقین رکھتا ہے تو
اس استدلال سے یقین سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ وہ تابش آفتاب کے وقت
ستاروں کو پیش نظر نہ پا کر سر سے ہی سے ان کے عدم وجود کا اعلان کر
دے، وہ جانتا ہے کہ ستارے ہیں، البتہ نور آفتاب کے غلبہ سے مستور
ہو گئے ہیں، جس طرح ایسی صورت میں وجود انجم سے انکار کرنا صحیح نہ ہوگا
اسی طرح اثبات ذات باری سے نفی وجود کائنات کو ثابت کرنا درست
نہیں (۳)

وہ کہتے ہیں کہ وجود مخلوقات سے انکار کرنا تعلیم وحی سے بھی اختلاف رکھتا ہے اس لئے اور بھی ناقابل تسلیم ہے، اگر مخلوقات کا وجود نہ ہو تو تمام امور و لواہی عبث و بے معنی قرار پاتے ہیں اعمال میں ان کا لحاظ رکھنا صرف اسی صورت میں کوئی معنی رکھتا ہے کہ وجود مخلوقات کو تسلیم کیا جائے ورنہ اعمال دنیا پر عذاب و ثواب کو مبنی قرار دینا اور قیامت پر یقین رکھنا محض مہمل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ باری تعالیٰ بدیع سموات و ارض ہے، تو پھر وجود کائنات سے انکار کرنا خدا کی صفات خلق و ابداع سے انکار کرنے کے برابر ہے، اگر کائنات کا وجود نہیں تو پھر خدا نے کس کو بنایا اور پیدا کیا؟ وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی نفی حقائق سے بوئے سوفسطائیت آتی ہے (۱) اس لئے وجود کائنات کو تسلیم کرنے کے سوا چارہ نہیں،

ابن عربی نے اصل و ظل کو عین یک دیگر قرار دیا ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ظل عین اصل نہیں بلکہ تمثال اصل ہوتا ہے، باری تعالیٰ اصل اور کائنات ظل ہے، لیکن ان میں رشتہ عینیت قائم نہیں، اس لئے کہ اصل واجب ہے، ظل ممکن ہے، بچے چوں کو عین چوں نہیں کہا جاسکتا، قدیم ہرگز عین حادثہ، اور ممکن عدم کسی طرح عین جائز عدم نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ ممدود ہو جائے تو ہرگز زیر سایہ

تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ وہ شخص خود بھی امتداد پذیر ہو گیا ہے، اول تو کائنات کو خلل خدا کہنا ہی صحیح نہیں، لیکن اگر اس کو محض ذمی دیر کے لئے درست مان لیا جائے تب بھی کائنات اور خالق کائنات میں عینیت

ثابت نہیں ہوتی، (۱) شیخ اکبر نے آیہ تَحْتَ اَفْوَسِ الثَّيْبِ مِنْ جِلِّ الْوَيْدِ دہم انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں، سے قربت کو عینیت قرار دیا ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں کہ اس قربت کو عینیت سمجھنا درست نہیں اس لئے کہ اس کی کیفیت ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے، جب سمجھ ہی نہیں سکتے تو مفہوم کا تعین کس طرح کر سکتے ہیں؟ اسی طرح جہاں حدیث خَلَقَ الْاَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا، کی بنا پر انسان کو عین خالق بتایا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ نہیں کہ انسان صفات خالق کا مجسمہ ہے، بلکہ صرف یہ مطلب ہے کہ روح ربانی اور روح انسانی دونوں لامکانی ہیں اور صرف اسی اعتبار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ورنہ خالق و مخلوق میں کوئی عینیت کا تعلق نہیں ہو سکتا، ایک ٹکڑی جو بہت احتیاطاً توجہ اور ہفت گری سے اپنا جلال تبار کرتی ہے اس ذات سے کس طرح دعویٰ عینیت کر سکتی ہے جو دم زدن میں ارض و سما کو درہم و برہم کر

دینی پرفاؤر ہے حضرت محمدؐ کے نزدیک مَن سَخَرَتْ نَفْسُہٗ فَقَدْ سَخَرَتْ مَرَادُہٗ سے بھی انسان کا عین خدا ہونا ثابت نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کی خامیاں اور اس کے نقائص کا علم حاصل کر لیتا ہے اس پر یہ حقیقت بھی روشن ہو جاتی ہے کہ تمام عبادت و کمالات صرف توفیقِ ربانی سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور وہی ان سب کا سرچشمہ ہے (۱) اور صرف اس اعتبار سے معرفتِ نفس معرفتِ خدا کا ذریعہ قرار پا سکتی ہے۔

ابن عربیؒ نے تخلیقِ کائنات کی غرض بتاتے ہوئے حدیثِ قدسی سے وحدت وجود پر استدلال کیا ہے۔ کُنْتُ كُنْزًا مُحْفِيًا فَاحْيَيْتُ اَنْ اَخْرَجْتَ تَخْلُقُ الْخَلْقُ یعنی ارشادِ خدا ہے کہ میں ایک خزانہ مخفی تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں اس لئے مخلوق کو پیدا کیا حضرت محمدؐ کہتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ فی ذاتہ کامل نہیں اور یہ کہ وہ اپنی تکمیل ذات کے لئے مخلوق کی احتیاج رکھتا تھا، حالانکہ ایسا کہنا تعلیمِ وحی کے سراسر منافی ہے، قرآن مجید کی رو سے خدا کے تعالیٰ تمام عالمین سے غنی اور اپنی ذات میں کامل ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (بیشک اللہ تعالیٰ عالمین سے غنی ہے) (۲) دوسرے یہ کہ غرضِ تخلیق معرفت نہیں

بلکہ عبادت ہے وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۱)
اور جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت نہ کریں،
ہو سکتا ہے کہ عبادت سے یہاں معرفت مراد لی جائے، لیکن اس صورت
میں بھی خود انسان کا کمال معرفت حق پر منحصر قرار پاتا ہے، ذات حق کا کمال
سے متاثر نہیں بلکہ وہ خود کامل و اکمل ہے (۱)

جیسا کہ گذشتہ
صفحہ میں بیان

حضرت مجدد کا نظریہ وحدت شہود

کیا جا چکا ہے حضرت مجدد کی تحقیق کے مطابق صوفیا کا عقیدہ وحدت
وجود ایک خاص مقام سے تعلق رکھتا ہے جس کو انہوں نے وجودیت
سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے گزر جائیں تو وحدت شہود
کا راز منکشف ہو جائے، حضرت مجدد کی رائے میں توحید وجودی کا
عقیدہ داخلہ *Subjective* ہے خارجی *Objective*
نہیں ان کے خیال میں یہ عقیدہ دو غلط فہمیوں سے پیدا ہوتا ہے، کچھ
لوگ "مراقبات توحید" میں *لا الہ الا اللہ* دیکھتے ہیں کہ کوئی معبود
نہیں، لہذا ذکر کثرت سے کرتے ہیں، رفتہ رفتہ استدلال سے خیال
اور کثرت مراقبہ کے سبب سے یہ کلمہ *لا موجد الا اللہ* کوئی موجود

(۱) سورۃ الزاریات۔

نہیں سوائے اللہ کے، کا تخلیق پیدا کر دیتا ہے، دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جو انجذاب و محبت قلبی کی بنا پر توحید و جود کے قائل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ غلبہ محبت محبوب کے سبب سے ماسوائے محبوب ہر شے ٹکاپوں سے پوشیدہ ہو جاتی ہے وہ محبوب ہی محبوب کہہ دیتے ہیں اس لئے اسی کو موجود جانتے ہیں (۱)

حضرت مجدد نے بار بار اس امر کا اظہار کیا ہے کہ وحدت وجود کا نظریہ شریعت کے خلاف ہے کیونکہ وہ تعلیم وحی سے مطابقت نہیں رکھتا، توحید وجودی میں مخلوق کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا، حالانکہ قرآن مجید میں جا بجا جناب اہمیت کی صفت خالق کا ذکر وارد ہوا ہے جس کا صاف یہی مطلب ہے کہ مخلوقات فرعی وجود ہیں ایک جگہ اہل کتاب سے ان الفاظ میں خطاب کیا گیا ہے :-

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا	اے رسول، تم کہو کہ اے اہل کتاب
إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ	تم ایسی بات پر آؤ جو ہمارے اور
أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ	تمہارے درمیان یکساں ہے کہ خدا
بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ لِحُضْرَتِهِ	کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور کسی
بَعْضُنَا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ	چیز کو اس کا شریک نہ بنائیں، اور خدا
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا	کے سوا ہم سے کوئی کسی کو اپنا مددگار

يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ (۱)

بنائے، پھر اگر منہ موڑیں تو کہہ دو
تم گواہ رہنا ہم فرمانبردار ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب ماسویٰ اللہ کی پرستش کرتے
تھے، یعنی کچھ اشیاء و ذوات اللہ کے ماسوا موجود تھیں (۲) جب
وجود ماسویٰ قرآن مجید سے ثابت ہے تو وحدت وجود کا عقیدہ کسی
طرح قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ اس میں یا تو وجود کائنات کی نفی
کہنا پڑتی ہے، یا پھر اثبات ذات باری سے ہمراہی کہہ کر ہر شے
کو خدا ماننا پڑتا ہے جس سے اسلام کے سیدھے سادھے تقویر وحدت
کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔ ان مشکلات سے بچنے کے حضرت مجدد
کی رائے میں توحید شہودی سے بہتر اور کہ فی راستہ نہیں، توحید وجودی
اور شہودی کا فرق خود انہیں کے الفاظ میں سنئے:-

توحید شہودی کے دیدہ نیست یعنی مشہود سالکسا جو یکے نہ باشند
و توحید وجودی یک موجود فاسق است و غیر اور امدوم انگاشتن
... پس توحید وجودی از قبیل علم الیقین آمد و شہودی از قبیل علم
الیقین، توحید شہودی از ضروریات این راه است چنانکہ این توحید
محقق مبنی شود و عین الیقین بے آل میسر نمی شود، زیرا کہ رویت یکے

(۱) سورہ آل عمران

یہ اسٹیلائے او متلزم رویتہ ماسوائی اور ستہ اختلاف توحید وجودی
 کہ نہ چنیں است یعنی ضروری نیستہ و جب علم یقین بے آن معرفت
 حاصل چہ علم یقین متلزم نفی ماسوائی او نیستہ (۱)
 ترجمہ :- ”توحید شہودی کے معنی ایک دیکھنا نہیں یعنی سالک
 کے لئے ایک کے سوا دوسرا مشہود نہ ہو“ اور توحید وجودی ایک کو
 موجود جاننا اور اس کے غیر کو معدوم سمجھنا ہے۔ اس
 لئے توحید وجودی علم یقین کا اور شہودی عین یقین کا درجہ کھنی
 ہے (۲) توحید شہودی اس راہ کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے
 کہ فنا اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، اور عین یقین کا درجہ بغیر اس
 کے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ایک کی رویت کے غلبہ سے اس
 کے ماسوائی کی عدم رویتہ لازم آتی ہے، اس کے برخلاف توحید وجودی
 میں ایسا نہیں یعنی ضروری نہیں ہے، وہاں علم یقین بغیر اس معرفت
 کے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ علم یقین سے نفی ماسوائی لازم نہیں

(۱) مکتوبات جلد اول، مکتوب ۴۴ (۲) یقین کے تین درجے بنائے گئے ہیں علم یقین
 عین یقین اور حق یقین مثلاً دھوپ کو دیکھ کر یہ جانتا کہ آگ سے علم یقین ہے،
 آگ کو دیکھ کر اس کے متعلق عین یقین حاصل کر لیتا ہے، اور
 آگ کو دیکھ کر اس کی تپش محسوس کر لیتا حق یقین ہے۔

آتی "مختصر الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ توحید شہودی عین الیقین ہے۔ اور چونکہ یہ درجہ علم الیقین سے بلند ہے اس لئے توحید شہودی وحدت وجود سے ارفع ہے کیونکہ وہ عین الیقین سے تعلق رکھتی ہے۔ حضرت محمدؐ کہتے ہیں کہ صفات اطلال ذات ہیں، اور کائنات ظلی صفات ہے۔ کائنات چند نازل تنزلات و تعینات سے وجود میں آئی ہے، وہ اس طرح کہ وجود مطلق وصف وجود کی علت ہے۔ وصف وجود سے صفت حیات، اس سے صفت علم، اس سے صفت قدرت، پھر صفت ارادہ، پھر صفت سمع، پھر بصر، اس کے بعد صفت کلام اور بعدہ صفت تکوین کا ظہور ہوا، اور صفت تکوین باعث تخلیق کائنات ہوئی (۱)

ہستی مطلق اور وجود بحت مستغنی عن العالمین صرف خدائے بزرگ کا ہے، کائنات جو خدا سے علیحدہ وجود رکھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے وہ محض فیضان قدرت ہے اس میں شک نہیں کہ وجود کائنات ہمیشہ از وہم نہیں اور اس کی حقیقت فی حد ذاتہ معدوم ہے، تاہم اس کی نمود کا دار و مدار ہمارے احوال و تخیل پر نہیں ہے، وہ اپنے وجود کے لئے ہم سے بے نیاز ہے، فقط جو آلہ یقیناً موجود ہوتا ہے، چوبہا آلہ کو حرکت دینے سے جو دائرہ آفتابیں نمودار ہوتا ہے وہ

مہم ہوتا ہے اور باوجود ظہور خارج میں معدوم ہے اور اس کا کوئی نام و نشان نہیں، فرض کیجئے کہ یہ نمود کسی طرح مستمر ہو جاتی ہے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک دائرہ آفتابیں وجود پذیر ہو گیا ہے، کائنات کا وجود بھی اسی دائرے کی حیثیت رکھتا ہے (۱) یعنی اگرچہ کائنات کا وجود حقیقی نہیں تاہم اس کا وجود مرتبہ نمود میں ضرور ملتا ہے اور اس لئے اس کی معیت و عینیت پسندی مطلق کے ساتھ جو قائم بالذات ہے ہرگز حدود اثبات میں نہیں آسکتی۔

توحید وجودی میں وجود وحدت ہی وحدت کا ہے، ماسوا کا وجود ہی نہیں، توحید شہودی میں وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے، کائنات اگرچہ معدوم نہیں لیکن چونکہ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لئے اس کی حیثیت مہم سے زیادہ نہیں، اس لئے جب نظر آتی ہے وحدت ہی نظر آتی ہے، وجودیت میں کائنات عدم محض ہے، شہودیت میں معدوم نظر آتی ہے،

توحید کے یہ فلسفیانہ نظریے ہمارے شاعری میں اس طرح سرایت کر گئے ہیں کہ ان کا احصاء و شمار نظر آتا ہے، ان کے مضامین میں بے انتہا تنوع اور رنگارنگی جلوہ گستر ہے۔ نظریہ توحید تصوف میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے، دوسرے تمام مسائل اسی مرکز کے

اطراف میں گردش کرتے ہیں، خدا، انسان، اور تمام موجودات
عالم کا تذکرہ ایک لائق ہی سلسلے کی صورت میں ہوتا چلا آتا ہے، اور
ظاہر ہے کہ کائنات اور خالق کائنات کے بعد کوئی چیز باقی رہ جاتی ہے؟
اس دائرہ تصور میں سب کچھ موجود ہے، فلسفہ وحدت صوفیانہ شاعری
کا قلب ہے، باقی تمام مسائل اسی کی عروق و شرائط ہیں، وحدت
محض کا تصور ایک نشہ ہے جو اپنی انتہائی شدتوں کے ساتھ
شاعرانہ و ماغیوں پر طاری ہوتا چلا آ رہا ہے اور جس کے ذرائع سونے
کے امکانات مشکل ہی سے نمودار ہو سکتے ہیں۔

وحدت ہی نظر آتی ہے | چیزیں نظر آتی ہیں لیکن رمز
کائنات میں اگرچہ شمار

شناس وحدت ان کو دیکھ کر وحدت مطلقہ ہی کا مشاہدہ کرتا ہے،
اس لئے وہ شہرہ کا دم بھرتا ہے، اس کو موجودات کے وجود سے
انکار نہیں لیکن وہ ہر غیر حقیقی وجود میں وحدت کو دیکھتا ہے، شاہد
حقیقی اگرچہ ہم کثرت میں ہے لیکن عاشق کی نگاہ اس کو تنہا دیکھتی ہے۔

پھر میں نظر آیا نہ تماشا نظر آیا
جب تو نظر آیا مجھے تنہا نظر آیا
اصغر

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیان ہیں مظاہر ظاہر ظہور تیرا
دہ

وہ مشاہدہ کثرت سے عرفان وحدت حاصل کرتا ہے، کثرت وحدت میں خلل انداز نہیں ہوتی، بلکہ نگاہ شوق کے لئے دلفریب نظاروں کا ایک ناقابل اختتام سلسلہ قائم کر دیتی ہے، شمع حقیقت کی لو اپنی جگہ پر ہے لیکن گردش فانوس سے الوان نادرہ اور اشکال مختلفہ نظر کے سامنے آتی جاتی ہیں، ہر رنگ اور ہر شکل وحدت نور کی مظہر ہے۔
 شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
 فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

مشاہدہ کثرت وحدت کا پتہ دیتا ہے، انسان عالم لاتعین میں قید یک نگاہی میں گرفتار تھا، دنیا کے تعین ہیں اگر اس کو قدرت صد نظری حاصل ہو گئی، اب وہ مشاہدہ کثرت سے وحدت آشنا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس اختیار میں بھی جبر ہی جبر ہے، اس لئے کہ وہ کثرت کو کثرت سمجھنے سے مجبور ہے، کثرت کا مشاہدہ کرتا ہے، وحدت کا اعلان کرتا ہے۔

کثرت میں دیکھنا جائز اور حسن وحدت
 مجبور یکساں نظر مختار صد نظر جا فانی

کائنات کی ہر شے نور وحدت کی مظہر ہے، اس لئے وہ بحدہ گزارمی کا تقاضا کر رہی ہے، لیکن بندگی کے لئے صرف ایک بحدہ کافی ہے۔ یہاں ہر فرد بحدے کا پیغام دے رہا ہے، اس لئے مشغول بندگی ہونے والا متحیر ہو کر رہ جاتا ہے، اور نور کثرت کا مطلب اس کی سمجھ

میں نہیں آتا۔

کثرت آراء کے مظاہر اس قدر جویش مندو
بندگی کی واسطے کافی تھا اک سجدہ مجھے

یہ شہود کا نظریہ ہے، لیکن اس میں وجود کثرت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے،
اور اگرچہ یہ وجود حقیقی نہیں پھر بھی اس سے نشہ وحدت میں کمی پیدا
ہونے کا امکان باقی رہ جاتا ہے، وحدت مرتبہ غیب الغیب ہے،
کائنات وحدت سے علیحدہ قرار دے کر شہود سے تعبیر کی جاتی ہے،
لیکن فی نفسہ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے اس کی کوئی حقیقت
نہیں، وہ اگر ہے تو احدیت ذات سے علیحدہ کوئی چیز نہیں، ایسی صورت
میں شہود کو شہود کہنا ایک ایسی غلطی ہے جو بظاہر غلطی معلوم نہیں
ہوتی، لیکن حقیقتاً غلطی ہے، انسان عالم رویا میں اپنے آپ کو جاگتا،
چلتا، پھرتا دیکھتا ہے، بیشک وہ ان کاموں میں مصروف ہے، لیکن
ان کی سچائی عالم رویا تک ہی محدود ہے، عالم بیداری میں یہ مشاغل کوئی
حقیقت نہیں رکھتے، اس لئے کہ اصل میں وہ سو رہا ہے، مشاہدہ وحدت
بھی یہی حیثیت رکھتا ہے، وہ عالم خواب کی چیز ہے، وجود احدیت ذات
ہی میں منحصر ہے، وجودیت بیداری ہے، شہودیت خواب ہے، وہ نشہ
ہے، یہ خماس ہے،

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
میں خواب میں ہنوز سو جاگے ہیں خواب میں غالب

وحدت ایک بحر یکساں ہے
وحدت ہی کا وجود ہے | وجود صرف اسی کا ہے، قطرہ و
 موج و حباب اس کی صورت مختلفہ ہیں، بحر نہ ہو تو وہ بھی نہ ہوں۔ لیکن
 یہ اس صورت کہ ان کا وجود حقیقی نہیں، اس لئے وجود غیر کا ذکر ہی بے
 معنی ہے۔

میں مثل نمود صور پر وجود بحر
 غالب یاں کیا دھڑ ہے قطرہ و موج و حباب میں
 میں ہوں خود و ریاء لے کوئے نظر کے سامنے
 طرف و موج و قطرہ میسے رخ کا اکا پر وہ ہوا
 سدا
 ایسی صورت میں مشاہدے کی گنجائش کہاں؟ کون دیکھے اور کس کو
 دیکھے؟ عمل مشاہدہ میں شاہد و مشہود کا تعین لازمی ہے جس سے
 سلسلہ مشہود ترتیب پذیر ہوتا ہے، لیکن جب حقیقت سب کی
 ایک ہے تو مشاہدہ کیسا؟

اصل مشہود و شاہد و مشہود ایک ہے
 غالب حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

حسن خود جلوہ ہے خود عشق ہے خود ذات و صفات
 جگر اک یہی لفظ حقیقت ہے کل افسانوں کی
 کائنات اس اعتبار سے کہ اس کا وجود حقیقی نہیں معدوم ہے

عالم عالم نہیں صرف "خلقہ دام خیال ہے" صورت عالم بجز نام نہیں
ہستی اشیا "جز وہم نہیں"

تجلیات وہم ہیں مشاہدات اک و کل فانی
کرشمہ حیات ہے خیال وہ بھی خواب کا
وجود ہستی تو کسی طرح قابل تسلیم ہو ہی نہیں باوجود نشان میخانہ وحدت
تو عدم ہستی سے بھی الکار کرتے ہیں، کیونکہ جو ہست نہ ہو اس کا معدوم
ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے اس تصویر کے دو نور مخ باطل ہیں
کائنات نہ ہست ہے نہ معدوم

ہستی کے عدم پر شک ہے ترے مستوں کو
تصویر کا یہ رخ بھی باطل نظر آتا ہے
لیکن یہی کائنات پر تو ذات بھی ہے، اس لئے باعتبار ظہور عین
ذات ہے۔ ہر مظہر کائنات تجلی ذات ہونے کی وجہ سے ایک ہی درجہ
میں ہے۔

جمع میں افراد عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق برہم ایک ہیں
اس لئے مظاہر کی کثرت کے باوجود وحدت ہی وحدت ہے، دل
سہر قطرہ "ساز انا البحر" ہے "ذره بے پرو تو خورشید" ذرہ نہیں خورشید
ہی اس کے لئے سامان وجود ہے، اس لئے خورشید ہی خورشید ہے
آوازیں بہت سخن ساز ایک ہے نغمے مختلف ہیں ساز ایک ہے

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سن شورِ جہاں
سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک مہر

قطرہ میں دہلے دکھائی نہ دے اور جزو میں نکل غالب
کھیل لڑکوں کا ہوتا دیدہ بدیا نہ ہوتا
پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اگرچہ ہر ذرے میں مہر ہے لیکن کوئی
ذرہ ظرفِ مہر نہیں، لا تعین لباسِ تعین میں جلوہ لگن ہے پابندِ تعین نہیں
تنزلات و تعینات سے ذات میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، وہ باعتبار
ظہور ہر جگہ موجود ہے، لیکن یہ حیثیتِ مظلوف کہیں نہیں، اَلان
کماکان، وہ اب بھی ویسا ہی ہے۔ جیسا پہلے تھا، قرب و سمیت
کے باوجود ذہن و ادراک سے باہر ہے۔

نشانِ مہر ہے ہر ذرہ ظرفِ مہر نہیں فانی
خدا کہاں نہ ملا اور کہیں خدا نہ ملا

ماورائے جہر منزل پہ شاید کوئے دست فانی
ہم نے جو چھانی نہ ہو ایسی کوئی منزل نہیں

سب اس میں محو اور وہ سب سے علیحدہ
آئینہ میں ہے آب نہ آئینہ آب میں شفیقہ

احترام ذات

ہر قطرہ دریا ہے، ہر ذرہ آفتاب ہے، لیکن کسی ایک قطرہ کو دریا کہنا بھی درست نہیں اور نہ ہر ذرہ مخلوق کو حق ذات کہہ کر پکارنا چاہیے گا، جس سے وحدت میں کثرت کا رنگ پیدا ہو جائے گا امکان ہے، ہر ذرہ آفتاب سہی لیکن آفتاب کہا نہیں جاسکتا، ورنہ احترام ذات میں فرق پیدا ہو جائے گا۔

میں بھی اک پر تو ہستی ہوں مگر کیا کہئے
فانی
قطرہ دریا سہی، کس قطرے کو دریا کہئے
سبب یہ ہے کہ اگر ہر ذرہ مخلوق دعوائے غنیت کرنے لگے تو وحدت وجود کے لحاظ سے کوئی الزام نہیں لیکن شریعت ظاہری کی عظمت کو نقصان پہنچتا ہے اور اس کا احترام بھی ضروری ہے اس لئے احسان وحدت کے باوجود برتر وحدت کے اظہار میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

رواں اگرچہ ہیں اس میں بھی سب وہی ہو جیں
مگر ہے قطرے پہ فرغ احترام دریا کا
حسین بن منصور کی زبان سے نشہ وحدت میں انا الحق کا نعرہ بلند ہو گیا تھا، عقیدہ صوفیا میں یہ قول حقیقت پر مبنی تھا، لیکن اس سے ایک تنگ ظرفی کا اظہار بھی ہوتا تھا، جس کی تقلید سے احتراز کرنا بہتر ہے۔
قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن غارت
ہم کو تقلید تنگ ظرفی منظور نہیں

اس سے زیادہ بڑے لطف بات یہ ہے کہ منصور کو بادۂ وحدت کا پورا
 نقشہ ہوا ہی نہیں اس لئے کہ حق کے ساتھ آنا کہنے کا ہوش باقی رہا چنانچہ
 حضرت محمدؐ نے ان کے قول کی جوتاویل کی ہے وہ یہ ہے، "منصور کہ
 انا الحق گفت ملاویش آن نیست کہ من ختم و با حق متقدم کہ آن کفر است
 و موجب قتل و بلکہ معنی قول ادا نیست کہ من نستیم موجود حق است" (۱)
 یعنی منصور نے جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق
 کے ساتھ متقدم ہوں۔ اس لئے کہ یہ کفر ہے۔ اولہ یہی اس کے قتل کا
 سبب تھا بلکہ اس کے قول کے معنی یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں بلکہ وجود
 حق ہی کا ہے۔ لیکن چونکہ لوگوں نے اس قول کے معنی یہ نہیں سمجھے اسلئے
 واقعہ دار و رسن پیش آیا آکا کا اظہار تو بڑی چیز ہے اس کا احساس ہی باقی
 نہ رہنا چاہئے۔

حضرت منصور آنا بھی کہہ رہے ہیں حق کے ساتھ
 وارتک تکلیف فرامیث جب اتنا ہوش ہے اکبر
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تصور وحدت حد نظر میں آنے کی چیز نہیں
 جو نظر آئے وہ وحدت نہیں منصور اگر وحدت کے درجہ کمال پر ہوتے تو
 نگاہ خلق سے پوشیدہ بھی ہوتے، دعویٰ 'اَنَا الحق کے ساتھ نظر آتے
 رہنا بالکل بے معنی تھا اس لئے راستہ ہی غلط اختیار کیا گیا جس کی سزا

ان کہ جھگٹنا پڑی

کچھ جو دار پر منصور راہ ہی تھی غلط
خدا بنے تھے نہ چھپنا بھی ان کو لازم تھا
لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ راز وحدت سے
آشنا ہو کہ بار حیات کا تحمل ہی مشکل تھا، اگر لوگ ان کو دار پر نہ چڑھاتے
تو خود ان کو دنیا مشکل ہو جاتا، اس لئے لوگوں نے جو کچھ کیا اچھا ہی کیا،
گویا انہوں نے منصور کو ایک سخت مشکل سے نجات دلا دی۔

کچھ جو دار پر منصور کو کھینچا
کہ خود منصور کو مشکل تھا جینا راز دا ہو کہ

احساس کثرت | جب وحدت کے سوا کچھ اور نہیں تو کثرت کا
احساس کیا معنی رکھتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے
کہ احساس شخص دانائیت سے وہم غیریت پیدا ہوتا ہے اور انسان اپنی
حقیقت سے خود علیحدہ ہو جاتا ہے جو عین وحدت ہے، ویدانت میں
اسی احساس غیریت کو لاعلمی بتایا گیا ہے، یہ کثرت آرائی وحدت پرستاری
وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، جب تک ہم "ہم" ہیں احساس کثرت
زائل نہیں ہو سکتا، تشخصات و تعینات کے سنگھائے گراں زنجیر پا بن
جائے ہیں اور تباہ سنگ کے ٹوٹ جانے پر بہت بندہ باقی رہ جاتا ہے۔

ہر چند سبک دست ہوئے بہت شکنجہ میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور

غالب

انانیت کا ہر شہس پیدا ہو جانا عین غفلت ہے، ماسوائے وحدت
و حقیقت کوئی چیز نہیں، لیکن احساسِ شخصِ رنگِ کثرت کا تماشہ
دکھا دیتا ہے۔

عالمِ وحدت میں کثرتِ رنگ دکھلانے لگی
ہوش کے ٹکڑوں سے میں کی صدا آنے لگی
اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر مہنتی کو اندیشہ باطل سمجھ لیا جائے تو مہنتی
حق کے معافی خود بخود آشکار ہو جائیں جو وحدت ہی وحدت ہے، نگاہ
کثرت میں ایک پردہ ہے، لیکن یہ پردہ بھی دیکھنے ہی کا ہے اور ہر اٹھا دھر
کیفیت بدلی۔

مٹ جائیں ایک آن میں کثرتِ نمایاں
بہم آئینہ کے سامنے جب آکے ہو کریں
دور

اٹھا بھی دے نگہ ماسوا نگہ کا حجاب
یہ دیکھنے ہی کا پردہ ہے دیکھنا کیا ہے
فانی
تو احساسِ انانیت باقی نہ رہے نگاہ کی غلطی نے احساسِ شخص پیدا کر
دیا ہے۔ لیکن شخص ثابت نہیں اس لئے وجود ایک راز بن کر رہ گیا ہے
اگر نگاہ خود شناس ہو تو معلوم ہو جائے کہ وجود عین ذات ہے، انانیت
رخصت ہو جائے اور راز وجود راز نہ رہے

مراد جو وہ ہے میری نگاہ خود شناس
وہ راز ہوں کہ نہ ہوتا تو راز داں ہوتا
ناتی
احساس ہستی رخ حقیقت کا حجاب ہے، اگر اس حجاب کو پر طرف کر
دیا جائے تو عبدیت عین ذات ہو جائے اور ظاہر ہے کہ پھر حاجات و
خواہشات جو ان تک لازمہ غیریت تھیں باقی نہیں رہ سکتیں۔

اپنی ہستی جو حجاب رخ جانناں نہ ہے
اکبر
داں رہیں ہم کہ جہاں پھر کوئی ارمان نہ ہے
بادۂ وحدت کے نشہ میں وجود کائنات کا احساس پیدا نہیں ہوتا،
جب تک یہ نشہ کامل ہے اس وقت سراسے وحدت کچھ نظر ہی
نہیں آتا، البتہ اگر عارضی طور پر یہ نشہ کم ہو جائے تو یہ عالم گویا خسار
وحدت کا ہو گا جس میں کائنات موہوم نظر آنے لگے گی۔

یہ کیا ہے پھر کہ مجھے اک جہاں نظر آیا
ناتی
خمار بادۂ وحدت اگر نہیں ہے مجھے

وجود قطرہ فی فانی ممدوم ہے، دریا ہو جائے تو سب کچھ ہے اس
لئے اس کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ وہ اپنی نمود کو فنا کر کے کل ہو
جائے یہ درود فنا ہی تمام لہجوں کا سرچشمہ ہے، اس لئے کہ وہ
اپنی حدود سے گزر کر خود دوا بن جاتا ہے۔

عشرتِ نظر ہے دریا میں فنا ہو جانا
غالب
درو کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

یہ مقصد جتنا ارفع و دلپذیر ہے اسی قدر اس کا حصول مشکل بھی ہے۔
 دریا میں مظاہر کثرت کی امواج ہیں جن میں کی ہر موج ایک دامن ہے اور
 ہر دامن میں ”صد کام نہنگ“ پیغام ہلاکت دے رہے ہیں جس طرح
 مظاہر کی کثرت کا شمار نہیں اسی طرح کثرت مشکلات بھی حدود شمار
 سے باہر ہے، کثرت کا ہر مظہر چند در چند مشکلات پیدا کرنے والا ہے
 اس لئے انتہائی کوشش کے باوجود کامیابی کا یقین مشکل ہے، انہیں
 معلوم کہ کیا کیا دشواریاں سپیش آئیں اور کیا نتیجہ نکلے۔
 جب تری جانب اٹھاتا ہوں الجھتی ہے نگاہ
 ہر قدم پر اک جہاں رنگ بلبو محفل میں ہے

میراث

ہائے پہچانہ کیا قید خودی سے اس تک
 اپنے ہی دامن سے چھٹنا مجھے دشوار ہو ا
 کثرت ایک بہار و فریب ہے۔ اگر نگاہ اس سے گزر جائے تو بہار
 حقیقی نظر آنے لگے، جو وحدت کے سوا کچھ نہیں، عالم کثرت حقیقی بہا نہیں
 بلکہ بہار حقیقت کا پردہ ہے، جو اپنے حسن و عروس سے برابر فریب دے رہا ہے
 اس کی بہار حقیقی نہیں جو مقصد نگاہ بنائے جانے کے قابل ہو، حقیقی بہار و
 رنگینی اس کے پیچھے پوشیدہ ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ فریب کثرت
 سے بچ کر نشاط وحدت سے ہمکنار ہونے کی کوشش کی جائے، اگر ہم
 اس نمائشی بہار میں الجھ کر رہ جائیں تو بڑی کوتاہی ہوگی،

سودا

نہی اولہ ہی بہار لیس پر وہ بہار
دانش ہمیں فریب چمن کھا کے رہ گئے

مورث

یہ فریب جلوہ ہے سر بسر مجھے ڈک یہ ہے دل بے خبر
کہیں حجم نہ جائے تری نظر انہیں چند نقش و نگار میں
احساس غیریت ایک پیغام فراق ہے، عاشق تکلیف جدائی محسوس
کر رہا ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس سے جدا کر دیا گیا ہے، بات
یہ ہے کہ عاشق عین محبوب بھی ہے اس لئے یہ متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے
کہ وہ خود اپنے وجود سے جدا ہے یا محبوب سے۔

ہجران تو ہے یہ نہیں معلوم کچھ ہمیں
ہم آپ سے جدا ہیں کہ ہم سے جدا ہے وہ

میر حسن

لیکن جب کائنات و تعینات کا کوئی حقیقی وجود ہی
تعینات | نہیں تو پھر اذاع موجودات، اجسام و اعراض کے ظہور
کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات بمصداق کُنْتُ کُنْتُ
مُخْفِیاً اپنا ظہور چاہتی ہے، لیکن چونکہ وہ لطیف ہے اس لئے مادیت
کے بغیر ظہور ممکن نہیں، نسیم بہار کو کون دیکھ سکتا ہے؟ کوئی نہیں
کہونکہ وہ لطیف ہے، لیکن صفحہ گلزار کی مادیت اپنے مظاہر نزع بنوع سے
اس کو بے نقاب کر دیتی ہے، اسی طرح کثافت کائنات لطافت ذات کی
مظہر ہے۔

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن رنگارنگ ہے آئینہ باد بہار ہی کا
غالب

گل و رنگ و بہار پودے ہیں
میر
ہر عیاں میں ہے وہ نہاں ٹک سوج
کثرت کو تعین پذیر دیکھ کر وحدت کو لا تعین کہا جاتا ہے، مخلوق سے
خالق کا تصور پیدا ہوتا ہے، لیکن وحدت کو لا تعین اور خالق کہہ دینے
سے بھی اس کی حقیقت بیان نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ حدود ہستی کے
متعین ہونے سے پہلے وحدت کے لا تعین ہونے کا تصور محال تھا،
پھر اس وقت وحدت مطلقہ کا کیا نام تھا؟ شاعر اس کے سمجھنے سے
عاجز ہے۔

جب تک حد ہستی کا تعین نہ ہو، ا تھا
جگر
نام اس قسم ایجاد کا کیا جانے کیا تھا
دنیا کہتی ہے عالم مجاز کو ترک کر و چشم حقیقت نگہ پیدا کر و شاعر
کہتا ہے کہ اس کو حقیقت ہی حقیقت محسوس ہو رہی ہے تو پھر اس کی
تلاش کیسی؟ اور ویدہ حقیقت ہیں کی تنہا کو ن کرے؟ وہ تو عالم
مجاز کو ڈھونڈھتا پھرتا ہے، کوئی بتائے کہ وہ ہے کہاں؟ اس کو تو
وہ نظر ہی نہیں آتا، اس لئے مرکز تلاش اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ
مجاز ہے حقیقت نہیں!

یہ جستجو ہے کہ ہے عالم مجاز کہاں
 تلاشِ حقیقت مگر نہیں ہے مجھ
 فانی
 بہر حال تخلیق کائنات واقع ہوئی اور وحدت کثرت میں نظر آنے لگی
 لیکن کثرت خود عین وحدت تھی اس لئے بعد تخلیق کائنات بھی اللہ
 نے اپنی ہی صورت دیکھی

کُن کہتے ہی جلوں کی یہ کثرت نظر آئی
 اللہ کو اللہ کی صورت نظر آئی جگہ
 اب اگر انسان جمال ذات کا متفانی ہے تو یہ بھی اس کی غفلت ہے
 وہ خود عین ذات ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ خود اپنی دید کا طالب ہے
 پر وہ غیریت نے خود اس کا چہرہ اب تک اس کی نگاہوں سے پوشیدہ
 کر دیا تھا

غفلت سے اپنا طالب دیدار آپ ہوں
 میرا ہی چہرہ ہے جو نہاں ہے نقاب میں
 ذات حسن مطلق ہے کائنات ظل صفات ہے صفات عین ذات
 ہیں اس لئے کائنات عین ذات یعنی خود حسن ہے لیکن کائنات حقیقت
 کائنات طالب ذات بھی ہے اس لئے وہ ایک ایسی شمع ہے جو پڑنے
 کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے بالفاظ دیگر صورتی ذات کے اعتبار سے حسن
 ہے اصناف کے اعتبار سے عشق ہے خود مطلوب ہے لیکن طالب
 بنا چھڑتا ہے۔

حسن ہے ذات مری عشق صفت ہے میری
ہوں تو میں شمع مگر بجھیس ہے پرولنے کا
کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ کائنات محل عشق قرار پا کر تلاش حسن میں سرگرم
ہوتی ہے، صوفی بعض بیخودی مقام وحدت میں پہنچ کر عین حسن بن جاتا ہے
اب اگر کائنات حسن کی جیا ہے تو گویا اسی کو ڈھونڈ رہی ہے وہ خود مطلوب
ہے اور کائنات کا ذرہ ذرہ اسی کے لئے سرگرم سفر ہے۔

اس مقام عشق میں ہوں مرجھا کے بیخودی
ذرہ ذرہ ہے جہاں گرم سفر میرے لئے
جگر۔

کائنات آئینہ حقیقت ہے | کائنات مظہر صفات ہونے
کے اعتبار سے آئینہ ذات ہے

وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں شاہدِ غور بین اپنا جلوہ دیکھتا ہے آئینہ میں
عکس ہی عکس نمودار ہوتا ہے لیکن آئینہ کائنات میں جو عکس اُتر رہا
تشیخ پذیر ہو گیا، جس کے سبب سے عکس اصل شاہد نہیں معلوم ہوتا
بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے والا اور دیکھے نظر آنے والا اور ہے دیکھا
اس نے ظاہر ہوئے ہم انا نیست جو احساسِ غیریت سے پیدا ہوتی ہے
انسان کا وجود مستلزم شخص ہے۔

شخص و عکس اس آئینہ میں جلوہ فرما رہے گئے
ان نے دیکھا اپنے تئیں ہم اس میں پیدا ہو گئے
اور ہم میں وہم تشخص پیدا ہونا تھا کہ جمال وحدت پوشیدہ ہو گیا،

کائنات ایک مہمانِ خاندان ہے جس میں ہم احساسِ غیریت لے کر وارد ہوئے
ہیں اگر دیکھتے ہیں تو میزبان کا پتہ نہیں غلطی اپنی ہی ہے لیکن سمجھ میں
نہیں آتی پھر شکایت میزبان سے ہے کہ بلایا خود لیکن نظر نہیں آتا، کس
دل پر حیرت انگیز ہے یہ عالم کہ

مجھے بلا کے یہاں آپ چھپ گیا کوئی
وہ میزبان ہوں جسے میزبان نہیں ملتا

بعد میں جب اپنی غلطی معلوم ہوتی ہے تو احساسِ غیریت کو ختم کر
دیتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میزبان جلوہ نما ہو جاتا ہے لیکن اب چونکہ
احساسِ غیریت باقی نہیں اس لئے اس کا ظہور ایک ایسے اندازِ نگاہت
سے ہوتا ہے کہ ہم اس کو سمجھنے لگتے ہیں یعنی وہ وہ ہونے کی حیثیت سے
میزبان بن کر نظر نہیں آتا، قسمت کی یہ ناکامی پھر محلِ شکایت بن
جاتی ہے۔

واہ قسمت کی مہجوری کو دیکھ چاہئے
وہ ہوا بے پردہ تب ہم اس کو ہم کہنے لگے

کائنات پر وہ حقیقت ہے | کائنات کافی حد ذاتہ وجود
نہیں لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا

ہے کہ اس کا وجود ہے وجود کائنات کا یہ احساس وحدت مطلقہ کا پردہ
بن جاتا ہے، دنیا کے تعینات میں پردہ آرائش و خود بینی ہیں حاکم ہونا
ہے لیکن ذاتِ لائقین کے لئے پردہ کائنات مانع آرائشِ جمال نہیں

پس پر وہ قدرتِ خالقیت کا فرما ہے اور آرائشِ ذات جاری ہے مگر
 بیومِ ہونی المثنیٰ "ہر روز وہ ایک نئی شان میں ہے،
 آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
 پیش نظر سے آئینہ دائمِ نقاب میں

غالب

گلِ یومِ ہونیِ نشان کی ہے جلوہ گری
 اور وجہِ شبِ تار و شبِ مہتاب نہیں

شفیقہ

نہ ہوتا گروہِ شہ رخِ غم و غما سرگرمِ آرائش
 اٹھاتا ہر لمحہ خورشیدِ فلکِ آئینہ داری سے
 اگر پر وہ کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو پر وہ نشین کی حقیقت
 بھی آشکار ہو جائے۔

جہ کہی سمجھا نہیں اس مکہ پر اسچل کے معانی کون
 وہ کیوں بوجھے کہو اس شہ رخِ چرخِ معانی کون
 ارض و سما، مہر و ماہِ انجم و کہکشاںِ لالہ و گل سب جمالِ وحدت
 کی پر وہ نہیں لیکن یہ تو جمال سے خود بھی حسین و نظر کش ہو گئے ہیں جب
 پر وہ اثرِ جمال سے یہ عالم رکھتے ہیں تو جمال کیا ہو گا؟
 ادا ہے لالہ و گل پر وہ مہر و ماہِ انجم
 جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے

دل

کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عاشق آرزوے جمال میں مضطرب ہو
کہ مصروف فریاد و زاری ہے۔ ان تقاضہ ہائے دید کے جواب میں کوئی
آواز نہیں آتی۔ کچھ مرد انجم کو پردہ جمال بنا کر تسکین خاطر کے لئے
پیش نگاہ کر دیا ہے۔

میری ندائے درد پر کوئی صبر نہیں
بکھرا دئے ہیں کچھ مرد انجم جواب میں
ایک صورت یہ بھی ہے کہ حسن اگر پردہ آب و رنگ سے باہر آ کر عریان
ہو جائے تو فروغ جمال کے سامنے کوئی دیکھنے والا ہی باقی نہ رہے۔
جمال وہ نہ ہائے خاص جس کے رنگ کا نظارہ شیشہ کے بغیر ممکن ہی
نہیں اس لئے حسن کا پس پردہ ہی رہنا قرین مصاحت ہے۔
کچھ غنیمت ہو گئے یہ پردہ ہائے آب و رنگ
حسن کو یوں کون رہ سکتا تھا عریاں دیکھ کر

کچھ سمجھ کہ ہم نے رکھا ہے حجاب و ہر کو
توڑ کر شیشہ کو چھو کیا رنگ صہبہ دیکھتے
معلوم ہوا کہ حسن حقیقی پس پردہ ہے پردہ غیر سے ہوتا ہے اور غیر
کا کوئی وجود نہیں۔ پھر پردہ کس سے کیا جا رہا ہے؟ جواب یہ ہے
کہ پردہ غیر سے نہیں بلکہ اپنی ہی ذات سے ہے لیکن اس انداز شرم و
حجاب میں وہ اداسے ناز ہے کہ حجاب میں بھی شان بے حجابی پائی جاتی

ہے پردہ مانع جمال نہیں بلکہ کیفیت بخش جمال ہے۔
 شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی
 ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں

چھپتے ہیں اور چھپا نہیں جاتا
 اس ادائے حجاب نے مارا
 پھر یہ پردہ پر تو جمال سے اس بدرجہ دلکش ہے کہ عریانی بن گیا ہے۔
 جانیں ضائع ہو رہی ہیں تو پھر یہ عریانی جو بصورت پردہ کا فرما ہے۔
 اظہار جمال کے لئے کافی ہے۔ ضرورت نہیں کہ اس میں مزید عریانی
 کی خواہش کی جائے۔ پردہ پڑا نہ ہونا ہی بہتر ہے۔ ورنہ تیغ جمال کسی
 کو زندہ ہی نہ رہنے دے گی۔ جو خواہش جمال کر سکے۔
 پردہ لالہ و گل بھی ہے بلا کا خون لہیز
 اب زیادہ نہ کرے حسن کو عریان کوئی

اتنے جمالوں پر تو یہ عالم ہے حسن کا
 کیا حال ہو جو دیکھ لیں پردہ اٹھائے ہم
 جب حسن حجاب کا تحمل مشکل ہے تو حسن بے حجاب کے دیکھنے کی
 کس کو تاب ہو سکتی ہے۔ شہرت جمال نظامہ سوز ہے اس لئے خود ہی
 پردہ ہے ایسی صورت میں ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ حسن مطلق پردہ

اختیار کرے۔

جمال خود رخ بے پردہ کا نقاب ہوا
نئی ادا سے نئی وضع کا حجاب ہوا
فانی

جب وہ جمال و نفوذ صورت مہر نیمروز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردہ میں منہ چھپائے کیوں
یہاں سے توحید شہودی کی ترویج کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ برقی جمال
نظارہ سوز ہے۔ نگاہ کامیاب دیدہ نہیں سکتی تو یہ کہنا کہ وحدت ہی
وحدت مشاہدہ ہوتی ہے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ وہ دیکھنے کی چیز نہیں،
نگاہیں شدت انوار سے خیر ہو جاتی ہیں۔ جلدہ چشم شوق کو محرومی جلدہ
کا پیام دیتا ہے۔ تو پھر تجلیات حسن کو کون دیکھ سکتا ہے۔

ناکامی نگاہ ہے برقی نظارہ سوز
تو وہ نہیں کہ سمجھ کو تماشا کرے کوئی
غالب

بہر حال حسن معنی پر نقاب صورت چھپی ہوئی ہے اس لئے جو یاسے
حق کو بڑی مشکل دے پیش ہے۔ پردہ ظاہر ہے۔ وہ دلکش تو ہے مگر
نافع نہیں۔ اس لئے جو یاسے حق ایسے وقت اپنے آپ کو ایک جہنم
میں پاتا ہے جہاں سے جنت کا منظر بھی نظر کے سامنے ہے۔ یہ
نظارہ اس کی صعوبتوں میں ایک ناقابل برداشت کیفیت پیدا کر
دیتا ہے۔ زندگی ایک عذاب شدید بن جاتی ہے اور اسی لئے اس

سے خلاصی چاہتا ہے۔

جمال معنی حجاب میں ہے جہاں صورت کا سامنا ہے
نگاہ جو پائے اسحق کو یہاں مصیبت کا سامنا ہے
عذاب کی یہ زیادتی ہے کہ اس میں منظور ہے کمی کچھ
جہنم میں جو جگہ ملی ہے وہاں سے جنت کا سامنا ہے
لیکن اگر جو پائے حقیقت اپنی محبت میں کمال صداقت پیدا کر لے تو
کثرت و تشکیبات کے باوجود احساس وحدت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا
روح و جسم اگرچہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ ایک کشیفہ ہے۔ دوسری لطیف
ہے لیکن اتحاد کی بنا پر روح و جسم کو ایک ہی انسان کہہ کر پکارا جاتا
ہے۔

ہوئے کب وحدت میں کثرت سے خلل
جسم و جان گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں
لیکن اگر احساس کثرت باقی ہے تو راز وحدت سمجھیں نہیں آسکتا۔
اس راز کو سمجھنے کی وہی صورتیں ہو سکتی ہیں معرفت نفس یا فنائے
نفس۔

نفس انسانی اپنی جہدوں میں خام و ناقص ہے
معرفت نفس | لیکن یہی نفس فیض پروردگار سے مجمع کمالات
قرار پاسکتا ہے، نفس ضعیف بھی ہے قوی بھی، ذی الارض
آیات اللہ و عین ذی انفسکم اقل شہود (۱) (۲) اور

میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور خود تمہارے نفوس میں ہیں تو
کیا تم نہیں سمجھتے اس لئے عرفانِ نفس معرفتِ حق کا ذریعہ ہے۔

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
میر معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
ظاہر پرست لوگ خدا کو اپنے وجود سے خارج میں تلاش کرتے ہیں
صدقیا ان کی اس نافہمی پر ہنس کر کہتے ہیں۔

ڈھونڈھنے ہیں آپ سے اس کو پرے
دور شیخ صاحب چھوڑ گھر باہر چلے
لیکن معرفتِ نفس بہت دشوار ہے احساسِ شخصیت تو بہت آسان
ہے لیکن عرفانِ باہیتِ نفس آسان نہیں اور عدمِ معرفتِ نہایت خطرناک
ہے۔

کہہ دیا میں نے کہ ہوں اور یہ نہیں سمجھا کہ کیسا
اکبر اس خودی کا حشر کیا ہوتا ہے دیکھا چاہئے
کبھی معرفتِ نفس کا حاصل ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا۔

اپنے خیال ہی میں گزرتی ہے اپنی عمر
میر پر کچھ نہ پوچھو سمجھے نہیں جاتے ہم سے ہم
لیکن عرفانِ نفس ممکن نہ ہو تو فنائے نفس کا راستہ اختیار کرنا
چاہئے بہر حال ذریعہ معرفتِ نفس ہی ہے اور کوئی صورت کامیابی
کی نہیں۔

انہی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی کس ہی

غالب

ہاں اہل طلب کون سے طلعت نہ یافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھو آئے

فنا سے نفس | یعنی فنا ہونے والے کے تمام غلوں کا فنا ہو جاتا ہے۔
کسی چیز میں اس کو حفظ نہ ہو بلکہ تمام استیاء سے وہ فنا ہو جاتا ہے اس
چیز کے منتقل کے سبب جس میں وہ فنا ہو گیا ہے۔ (۱) فنا ہو جانے میں ہر
رغبت حرص و امل و ناکل ہو جاتی ہے، فنا شخصیت کو ذات حق کے ساتھ
معدوم کر دیتی ہے، فنا مطلق کے یہ معنی ہیں کہ وجود حق بندہ کے
وجود پر غالب و مشغولی ہو جائے، ایسی صورت میں بندہ کے تمام ارادے
اور اختیارات سلب ہو جاتے ہیں۔ امانیت زائل ہو جاتی ہے۔ اور
انسان کا ہر فعل خدا کا فعل بن جاتا ہے، فنا نئے تعین لائقین سے
واصل کر دیتی ہے۔ اور انسان نہ ہونے سے سب کچھ ہو جاتا ہے۔
خود ہی رنگ وحدت میں ملکر وحدت ہو جاتی ہے اور اس کو ایک شد
اعتبار مل جاتی ہے۔

مثلاً دو رنگ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
 اگر ثابت کیا جا ہو تم اپنا معتبر ہونا اکبر
 مرتبہ فنا حاصل ہونے کے بعد احساس غم و نشاط ذائل ہو جاتا ہے
 اس لئے کہ اب نفس اپنی تنگ حدود سے گزر کر ذاتِ مہالغین میں
 معدوم ہو جاتا ہے اور وہاں کوئی احساس موجود نہیں رہے
 رہ عرفان میں حس حفظ و الہم کا نامناسب ہے
 پسند طبع اکبر ہے نہ خوش رہنا نہ غم کرنا اکبر
 جو تجھے حق کی تکمیل بقائے نفس کے ساتھ ممکن نہیں ہم نہ ہم
 رہیں تو حصول مقصد کی کوئی صورت نہیں۔ یہ تو اس وقت ممکن ہے
 جب ہم وہی ہو جائیں جو ہمارا مطلوب ہے۔

اللہ کی تلاش جو ہو کھو بھی جائیے
 جو کہہ لے ہے ہیں آپ وہی ہو بھی جائیے
 انسان کا وجود ایک سایہ ہے۔ جو فی الحقیقت موجود نہیں وہ
 تجلی خورشید کے ظاہر ہوتے ہی مستور ہو جاتا ہے۔ یعنی فنا فی الشمس
 ہو کر ضیائے شمس بن جاتا ہے۔ ذات وحدت خورشید ہے ہمارا وجود
 ایک سایہ ہے۔ جو اپنے وجود کی نمود سے ہمیں فریب دے رہا ہے۔
 اس لئے اگر اس وجود کو معتبر کرنا ہے تو خورشید حقیقت سے
 التماس ضیا گسری کرنا چاہیے۔

اسے پر تو خورشید جہاں تاباں ہو بھی

سایہ کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے غالب
اس لئے نمود مہر ہوتے ہی سایہ اس میں فنا ہو جاتا ہے۔ یعنی فنا
فی الشمس ہو جاتا ہے۔

وہ نظروں کے موجد و دیار میں گم ہوا
وہ سایہ ہوں کہ محو ہوا آفتاب میں
اس خود فراموشی کے عالم میں پہنچ کر انسان قبل از مرگ مرجاتا ہے لیکن
یہ فنا حیات و دامن بخش دیتی ہے۔ اب مرگ ظاہری کوئی معنی نہیں
رکھتی۔ اس کا وجود اپنی حیثیت سے قائم ہی نہیں رہا، اس لئے نمود
اجل کا کوئی اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

موت کیا آگے فقیروں نے تجھے لینا ہے
مرنے سے آگے ہی یہ لوگ تو مرجاتے ہیں
جو مرنے سے پہلے مرجاتے ہیں ان کی نظر میں زندگی کی کوئی حقیقت
باقی نہیں رہتی بلکہ قبائے حیات کفن معلوم ہوتی ہے۔

موتے جو پیشتر مرنے سے وہ لوگ
کفن سمجھے قبائے زندگانی
یعنی موت آتی ہے تو ناکام جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس کو لینے وہ
آئی ہے وہ تو پہلے ہی دوسرے کا ہو چکا، وہ 'وہ' نہیں رہا جو تھا۔
بلکہ وہ 'ہو گیا' جس میں اپنے وجود کو فنا کر چکا ہے۔ موت حسرت و ناکامی
کی تصویر بن جاتی ہے۔ معاملہ اب اس کی دسترس سے باہر ہو چکا ہے۔

حسرت سے دیکھتی ہے تو دیکھے قضا مجھے
اپنا بسنا چمکی ہے کسی کی ادا مجھے

انسان کا وجود اپنے فطری ضعف کے سبب سے حس و خاشاک کی
حیثیت رکھتا ہے جو ہر قوت و فروغ سے محروم ہے لیکن اگر اس شخص
و خاشاک کو آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ فضا میں بلند ہو کر با فروغ ہو
جائے۔ لیکن ایسا ہونے سے پہلے جس و خاشاک کا وجود اپنی حیثیت
سے قائم نہ رہ سکے گا۔ عشق الہی ایک کلکٹن آتش ہے۔ اس لئے اگر
وجود انسان ذرا فی النار ہو جائے تو اس کو اپنی قوی اور با فروغ حقیقت
کا پتہ چل جائے۔

فنا کو سوئپ کر مٹاتی ہے اپنی حقیقت کا
فروغ طالع خاشاک ہے موقوف کلکٹن پر

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ وحدت دریائے بے پایاں ہے انسان
اسی بحر کا ایک قطرہ ہے جو دریا میں مل کر دریا بننا چاہتا ہے۔ لیکن سو
یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ دریا تک پہنچے کیونکہ؟ بہار زندگی ہنگامہ مستی کی تو
پوری طرح سترج کر رہی ہے۔ لیکن حقیقت مطلوبہ تک پہنچا نہیں سکتی
ہنگامہ مستی پر نظر کرنا احساس خودی کا بیدار کرنا ہے جو ہمیری نہیں کر
سکتا۔ منزل تک پہنچنے کے لئے تو مظاہر حیات سے قطع نظر کرنا ضروری
ہے۔ اس لئے خود فراموشی ہی خضر راہ بن سکتی ہے۔ باوہ بے خودی
ماسدوی اللہ سے غافل کر کے نشہ عرفان پیدا کر سکتی ہے۔

شرح جنگامہ بستی سب سے نپے موسم گل
 رہبر قطرہ یہ دریا ہے غرنا موج شراب غالب

عزیزیکہ مقام فنا میں سالک کی ذات و صفات خدا کی ذات و صفات
 ہو جاتی ہیں بعض کے نزدیک فنا کے تین درجہ ہیں (۱) قرب (۲) فناء (۳)
 قرب نوافل (۴) جمع بین القربین۔ پہلے درجہ میں کھد کے افعال کی نسبت
 اس کی ذات سے منقطع ہو جاتی ہے۔ وہ خدا کے ہاتھ میں صرف ایک
 آلہ کی حیثیت رکھتا ہے جو اس کے ذریعہ سے افعال کا اظہار فرماتا ہے
 دوسرے درجہ میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے۔ یعنی بعد فاعل ہو جاتا ہے
 اور خدا آلہ فعل، تیسرے درجہ میں بندہ نہ فاعل رہتا ہے نہ آلہ فعل
 بلکہ ذات ہے فنا ہو کر اس کا عین ہو جاتا ہے (۱) تکمیل فنا کے بعد
 انسان اس درجہ بلند پہنچ جاتا ہے جہاں وہ خالق کائنات پر احسان
 جتانے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے وجود
 کو فنا کر کے بقا کی لاج رکھ لی۔

بقا کہتے ہیں جس کو وہ میرا احسان ہے فانی
 وہ حادث ہوں کہ دنیا ہے قدیم بھرتی ہے ہم میرا فانی

بعض مشرقین یورپ کا خیال ہے
 فنا اور نروان کا فرق کہ صوفیائے اسلام میں فنا کا نظریہ

وہی حیثیت رکھتا ہے جو بدھ مت میں نردان کو حاصل ہے، لیکن یہ اسے غلط فہمی پر مبنی قرار دی جاتی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، نردان صرف فنا سے خودی کا نام ہے جس میں اس کے بعد کسی بلند نصب العین کا تصور نہیں ملتا، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وجود کو ہر اعتبار سے ترک کر دیا جائے اس لئے کہ وہ بُرائی ہی بُرائی ہے، اور زندگی سے چھٹکارا پائے بغیر نجات ناممکن ہے، نردان ایک ایسی خود فراموشی ہے جس میں ثبات خودی کا کوئی پہلو نہیں، اس کے برعکس صوفی فنا سے نفس میں حیات جاوداں دیکھتا ہے، وہ اپنے جسمانی وجود کو روحانی ودائی وجود کے لئے منجیر باد کہہ دیتا ہے، وہ خود فنا ہو کر حیات فی اللہ حاصل کر لیتا ہے جو تمام حیات وجود کا سرچشمہ ہے، گویا فنا صوفی کے لئے مقصود بالذات نہیں بلکہ ذریعہ حصول مقصود ہے جو اس کی اصطلاح میں بقا سے موسوم کیا جاتا ہے، فنا صرف نجات کا نام نہیں بلکہ اس ارتقا کا پیغام ہے جس کے آگے کوئی دوسری منزل نہیں ہے۔

گل کو کیوں اس کا الم ہو گا کہ وہ گل نہ رہا
ارتقا اس کو اگر عارض جاننا کہ دے
فنا کے بعد انسان اللہ کے ساتھ باقی رہتا ہے، اس کو اس حالت

میں بھی پوری طمانیت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اب اسے وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے۔ اور وہ خود عین وحدت ہو چکا، اس لئے ہر طرف اپنے ہی وجود کو دیکھ کر ایذائے فکر میں مبتلا ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں اطمینان و سکون کہاں ہے

اور بھی مشتاق فنا سے بڑھ گئی ایذائے فکر
جس طرف اب دیکھتا ہوں میں ہی میں آباد ہوں جگر
بجائے محبوب ہیں جو لذت مل رہی تھی اب وہ بھی حاصل نہیں اس
لئے اس بقا سے فنا ہی اچھی کہ اس میں کچھ احساس امتیاز نہ باقی تھا۔
وہ سمجھتا تھا کہ نظارہ جاناں کر رہا ہے۔ اور یہ حالت خود اپنے نظارے
سے بہتر تھی۔

لذت باقی کو اسے ذوق فنا رہنے بھی دے
کچھ تو بہر امتیاز جان و جاناں چاہئے جگر
اور پر بیان کیا جا چکا ہے کہ تکمیل فنا کا انحصار یزدی اور خود فراموشی
پر ہے، ہوش و نظر یہاں بیکار ہے، حضرتنا محمدؐ کہتے ہیں ”فنا عبارت
از نسیان ماسوا است پس تا زمانے کہ علوم از ساحت سینہ رفتہ نہ شود
و بچل مطلق متحقق نہ شود از فنا بہرہ نہ دارد“ (۱) یعنی فنا یہ ہے کہ انسان
ماسوا سے سخن کو بالکل فراموش کر دے اس لئے کہ جب تک علوم سینے سے

رخصت نہیں ہوتے اور جہل مطلق حاصل نہیں ہوتا اس وقت تک جب
قنا کا حاصل ہونا ممکن نہیں۔

عقل اقوال صدقیا میں علم و عقل کی مخالفت کا پہلو یہیں سے نمایاں
ہوتا ہے، عقل محدود ہے، خدا الامحد دوسے اس لئے محدود
لا محدود کا احاطہ کیسے کر سکتا ہے، علم سے صرف عرفان جہل حاصل ہوتا
ہے، عقل صرف نفی ماسوا میں کام آسکتی ہے عرفان ذات باری تک
صرف عشق کو باریابی ہے،

فانی حاصل علم بشر جہل کا عرفان ہونا
عمر بھر عقل سے سیکھا کئے نادان ہونا

یہ عشق ہی ہے کہ منزل ہے جسکی **اِلَّا اللّٰہ**
خود نے صرف **لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ** پائی ہے

چشم فرد سے عارفی حسن جنوں پسند کو
عقل نے آنکھ بند کی اس نے حجاب اٹھا دیا

علم کے جہل سے بہتر ہے کہیں جہل کا علم
میرے دل نے یہ دیادرس بصیرت مجھ کو
منظا پر قدرت ایک حسین و دلکش تصدیق کی باتند ہیں جس کے رنگ و صنعت

میں محبوکہ خط حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اس کو ٹٹولنے لگے تو لامسہ کوئی حط نہیں اٹھا سکتا، رنگ قدرت کو سمجھنے میں عقل بھی اسی طرح بیکار ہے،

قدرت کا رنگ دیکھ نہ ڈھونڈھا اس کی ماہیت
تصویر کو ٹٹولنے میں کچھ مزا نہیں
اکبر

یہیں سے جذبہ حیرت طاری ہونے لگتا ہے، صوفی مشاہد
حیرت | قدرت میں دنیا کے محسوسات کی حدود سے گذر جاتا ہے عالم
محسوس کی تمام اشیا عالم غیر محسوس اور لائقین کے مقابلہ میں نہایت حقیر بلکہ
لاشعہ نظر آتی ہیں، فراوانی حیرت ایک عالم جنوں پیدا کر دیتی ہے جہاں دل و
شریعت و عقولیت نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ صوفیوں کے بعض سنی
خیز اقوال کی تاویل اکثر ایسے ہی جذبات سے کی جاتی ہے، چنانچہ منقصد
کا، انا الحق کہنا اسی عالم حیرت سے منسوب کیا گیا ہے، عالم حیرت کی
لذتیں علم کی لذتوں سے بلند ہیں۔

کیا علم کی لذت سے بھی بڑھ کر ہے کوئی چیز
یہ حال تو بس محفل حیرت میں کھلے سکا
اکبر
افراط حیرت ترتیب عبادت میں فرق پیدا کر دیتی ہے۔
مرا سجدہ نہ ہو میں بڑ گیا اب اسے ادا کہوں یا قضا
آرزو
نرمی یا دوسرے یہ ستم کیا کہ ستا یا آسے نماز میں
لیکن تکمیل حیرت میں ہنوز کمی باقی ہے، اس لئے کہ آداب طاعت

میں خلل پیدا ہو جانے کا خیال باقی ہے اس کے آگے وہ مقام آتا ہے
 جہاں یہ تعلیم دی جاتی ہے۔
 ہوش کسی کا بھی نہ رکھ جلوہ گریں از میں
 بلکہ خدا کو بھول جا سجود بے نیاز میں
 دیدہ حیرت میں شاہ فطرت کے جلوے اس طرح اتر آتے ہیں کہ وہ خود
 ان کو دیکھ کر بخود ہو جاتا ہے

اپنے انداز پر ہوش ابد فطرت بخود
 رکھ دے آئینہ اگر دیدہ حیران کوئی
 عالم حیرت میں دوستوں سے امید منفعت اور دشمنوں سے نقصان کا
 خوف باقی نہیں رہتا، حیرت ایک تصویر ہے اور تصویر بھی آئینہ کی۔
 جو کہ خود حیران ہے، پھر تصویر بن کر حیرت بالائے حیرت کا عالم ہو جاتا ہے
 غبار آئینہ کا دوست ہے لیکن تصویر آئینہ اس سے جلا نہیں پاسکتی، پتھر
 و دشمن ہے لیکن اس آئینہ کو ٹٹہ نہیں سکتا، مرنے والا نہ دوستوں کی دوستی
 کام آتی ہے نہ دشمنوں کی عداوت نقصان پہنچاتی ہے، محو حیرت ہو جانے
 والا دونوں کی حد سے باہر ہو جاتا ہے۔

محو حیرت کے تئیں ہے دوست اور دشمن سے کیا
 آئینہ تصویر کا دور اند غبار و سنگ ہے
 حصول حیرت موجب قرب انتہا ہے اس طرح کہ حیرت آئینہ کی
 صفت ہے۔ انسان محو حیرت ہو کر خود آئینہ بن جاتا ہے، لیکن یہ آئینہ

صرف حقیقت مطلقہ کا ہے کسی اور کا نہیں، اب تک طالب جو بلائے جلوہ
محبوب تھا لیکن اب جلوہ جانا نہ خود اس کی طرف دیکھ رہا ہے، ناظر
منظور بن جاتا ہے جس کی دید کی تمنا تھی وہ خود مائل نظارہ ہو جاتا ہے
حیرت نے مجھے تیسرا آئینہ بنایا ہے
اب تو مجھے دیکھا کر اسے جلوہ جانا نہ

فانی

لیکن اس صورت میں حیرت کا علم باقی رہ جاتا ہے۔ معرفت درجہ کمال
تک نہیں پہنچی، حیرت کا نقطہ عروج وہ ہے جہاں علم حیرت بھی باقی نہ رہے۔
نقص عرفاں ہے افراطِ تنجیر کا علم
علم حیرت نہ ہو کر ایسی تو حیرت پیدا
پھر جب علم حیرت بھی باقی نہ رہے تو وہ مقام آتا ہے جہاں خود
حیرت پر حیرت طاری ہو جاتی ہے،

جلوہ
جگر

کس جلوہ کہ شوق میں لایا ہے مجھے عشق
چھائی ہوئی حیرت یہ بھی حیرت نظر آئی
فراوانی حیرت میں کسبِ منفعت اور دفعِ ضرر
کا خیال پیدا نہیں ہو سکتا اس لئے صرفی جادۂ

تسلیم و رضا

تسلیم و رضا پر گامزن ہو جاتا ہے، اپنے آمال و خواہشات کی تکمیل خدا
پر چھوڑ دینا اسلامی تعلیم کا ایک نمایاں رخ تھا، اَللّٰهُمَّ اٰھِرِیْ اِلٰی
اَللّٰہِ اِنَّ اللّٰہَ بَصِیْرٌ بِالْعِبَادِ۔ (میں اپنے معاملات کو سپردِ خدا کرتا ہوں)
بیشک اللہ بندوں کا نگراں ہے، نظر یہ تسلیم کا حاصل یہ تھا کہ انسان

کو جو کچھ ملتا ہے وہ خدا کا انعام ہے، مالک حقیقی وہی ہے انعام نعمات
اسی کی ہیں، یہاں تک کہ نقد جان بھی انسان کی اپنی نہیں، بلکہ اسی کا
عطیہ ہے، اس لئے وہ اگر کچھ دیتا ہے تو اس کا احسان ہے، اگر واپس
لے لے تو ہمیں استحقاق ملائی و شکایت نہیں، اس لئے کہ ہم اس کے
حقیقی مالک نہیں تھے (۱)

تسلیم و رضا میں فرق یہ ہے کہ جذبہ تسلیم ذہن انسانی کا ایک پرسکون
رجحان (Passive attitude) ہے، وہ واقعات کے آگے
یہ سمجھ کر تسلیم خم کر دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن
نہ تھی، اس کے برخلاف رضا ذہن انسانی کی ایک متحرک کیفیت

(Active attitude) کا نام ہے یعنی اگرچہ اس میں بھی وہ ناگزیر حالات
کے سامنے سر جھکا دیتا ہے لیکن اس طرز تسلیم میں ایک خاص قسم کی
فطرت ہوتی ہے، وہ فطرت کی مروجہ سنگ دل اور بے زبان طاقتوں کے آگے
اظہار عجز نہیں کرتا بلکہ ایک عالم دو اتنا، حتیٰ اور قبوس، فاعل مطلق اور
بحیب الدعوات ہستی کے سامنے اپنی بندگی کا اعتراف کرتا ہے، جو اس
واقعات کو بھی بغیر کسی سبب کے بتائے ہوئے مال سمجھتی ہے اور اگر
چاہے تو فطرت کے تمام قوانین اور اس کی قوتوں کو بدل سکتی ہے (۲)

رضا کا یہ مقام تسلیم سے بلند تر ہے، اہل تصوف آمالی و مقاصد کے استیصال میں کوشاں رہتے ہیں، وہ خواہشات اور حصول خواہشات سے نا آشنا رہنا چاہتے ہیں (۱) وہ اس مقام کو نئی نئی کیفیات کے ساتھ بیان کرتے ہیں، البتہ کا قول ہے کہ بندہ مقام فنا تک اس وقت پہنچتا ہے۔ جب مصیبت میں بھی اس کو وہی خوشی حاصل ہو جو نعمت میں ہوتی ہے۔ البتہ اب کے نزدیک وہ شخص جس کے دل میں دنیا کی کچھ بھی قدر ہے۔ رضائے الہی حاصل نہیں کر سکتا (۲) سچائی مفہیم رضا کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کل امور و مقادیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ایک فعل خدا کی طرف سے انسان کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک فعل انسان کی طرف سے اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے اس لئے جو کام خدا نے کیا اس میں راضی ہو اور جو عمل خود کرے اس میں غلوں ہو، اس کا نام رضا ہے بعض کہتے ہیں کہ راضی وہ ہے جو دنیا کی فتنہ شدہ چیزوں پر ناوم نہ ہو اور نہ ان کا افسوس کرے (۳) ابوالعباس ابن عطل کہتے ہیں کہ الرضا لظرف القلب الی قدیم اختیار اللہ للعبد یعنی رضا کے معنی یہ ہیں کہ بندہ خدا کے اختیار قدیم کی طرف دل سے توجہ کرے یعنی اس پر جو کچھ وارہ ہو اس کے متعلق یہ سمجھے کہ وہ خدا کے ارادہ قدیم سے اس پر وارہ ہو

ہے، اس لئے بیقرار و مضطرب نہ ہو بلکہ خوشنہل رہے (۱) حضرات مہربا
 کہتے ہیں کہ مقام رضا عطیات الہی میں سے ہے جو کسب سے حاصل
 نہیں ہو سکتا، خدا جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے، دلیل میں آنحضرت کی
 یہ دعا نقل کی جاتی ہے کہ آپ فرماتے تھے، اَسْأَلُكَ الْوَصْلَ الْبَعْدَ الْقَضَاءِ
 یعنی خدایا مجھ کو راضی رکھ قضا آنے کے بعد (۲) غرضیکہ تسلیم و رضا کی
 بحث میں مصائب حیات کو گوارا کرنے اور ان پر مطمئن و مسرور رہنے ہی
 کا نہیں بلکہ تخفیف حاجات اور استیصال مقاصد کا ذکر بار بار آتا ہے۔
 انسان کی ہستی خس و خاشاک کی طرح ناقواں ہے، فضاۓ الہی ایک
 زبردست موج ہے جسکے سامنے خس کا زور نہیں چل سکتا۔ اس لئے وہ
 جس طرف بہا کر لے جائے اس کو بہہ جاتا ہے، اپنی قوتوں کا استعمال
 چونکہ محض بیکار ہے اس لئے اعتراف ضعف کے سوا کوئی چارہ نہیں،
 زندگی ایک شمع ہے جسکو نمود و سحر تک بہر حال جلتا ہے،
 کشاکش موج سے لڑنا کوئی مفید و نفع بخش کا
 میں اور تیری رضا پایا ہے جدھر چاہے اُدھر لیجا

قائم

اے شمع تیری عمر طبعی ہے ایک اے
 بہنس کہ گذار یا اے رو کہ گذار دے

ذوق

لیکن ابھی تک سالک مقام تسلیم میں ہے اس لئے کہ قبولِ مصائب
میں سرور و اطمینان کا لہجہ پیدا نہیں ہوتا، لیکن مقامِ رضا میں پہنچکر
مصیبتِ راحت بن جاتی ہے اور غم خوشی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔
کریم کی خواہش پیدا نہیں ہوتی کیونکہ وہ معرض ہے مصیبت کا شکوہ زبان
پر نہیں آتا کیونکہ وہ عین مسرت بن جاتی ہے۔

منتہا ہوں کہ ہر حال میں وہ دل کے قریب ہے
جس حال میں ہوں اب مجھے افسوس نہیں ہے
اس مقام پر ہر حالت ایک عطیہ ربانی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے
احسانِ فندی کا اعتراف کیا جاتا ہے۔

بہوشی و ہشیاری، مجبوری و آزادی
جو کچھ ہے محبت میں احسان ہی احسان ہے
اب اگر اس کو دفع مشکلات پر قادر بھی کر دیا جائے تو وہ اس کے لئے
تیار نہیں ہوتا وہ سمجھ چکا ہے کہ ہر چہ از دوست میرسد نیکو دوست۔

ان کی طرف سے دل پہ چڑ جائیں مشکلیں
اپنی طرف سے ان کو نہ آسان بنائیے
مقامِ رضا کا نقطہ کمال وہ ہے جہاں ترکِ مدعا کی خواہش پیدا ہو
جاتی ہے اور مالکِ خود عین مدعا بن جاتا ہے،

ترکِ مدعا کرو عین مدعا ہو جا
شانِ عبد پیدا کر مظهرِ خدا ہو جا
اصغر

آلام و مشکلات

تسلیم و رضا کی یہ ترقی یافتہ صورت اس قدر نمایاں ہوئی کہ صرفیانہ شاعری میں آلام و مصائب کی کثرت ایک نحران نعمت قرار پا گئی، غم و اندوہ، درد و اضطراب میں ایک ناقابل بیان لذت پیدا ہو گئی، دل کے زخم، جگر کے داغ، سینہ کوہی اور غفلت شافی خلوص محبت کی کسوٹی ہو گئی، اکدار روح و رقت قلب سے محروم رہنے والا مجرم انسانیت بن گیا اور اس کے لئے شدید شدید سزائیں تجویز ہونے لگیں۔

کیوں عاشقاں کی صف میں پائیں وہ سرخوئی
جن کی آنکھوں کے ادھر خون جگر نہ آیا

بخیر سے چیر سینہ اگر دل نہ ہو دو نیم
دل میں چھری چھو مڑا گر خوشچکاں نہ ہو

محبت غم بن گئی، اور غم کے تمام لوازم اجزائے محبت قرار پا گئے، اب غم و اندوہ سے احتراز کرنا دلیل خامکاری ہے، اگر غم میں ثبات نہیں تو خلوص محبت ثابت نہیں، صرف ہوس ہے، آنکس محبت قدر نہ کیا غم کو اپنی طرح درخشاں بنا دیتی ہے۔ اہل ہوس اس درخشندگی سے محروم ہیں، سبب یہ ہے کہ ان کو "ناموس وفا" کا پاس ہی نہیں ہوتا، وہ آہن سخت نہیں بلکہ خس ناقد الہی اس لئے فروغ یک نفس سے زیادہ کے حقدار نہیں۔

فروغ شعلہ نفس یک نفس ہے
 غالب مہوس کو پاس ناموس وفا کیا
 دل کو مرکز غم مانا گیا ہے، غم جب لذت بن جاتا ہے تو حصول لذت
 پر افزائش لذت کی تمنا کرنا انسان کی فطرت ہے، غم جو بقدر دل مل رہا ہے
 ناکافی ہو جاتا ہے، اس لئے یہ تمنا کی جاتی ہے کہ
 اس تپش کا ہے مزہ دل ہی کو حاصل ہوتا
 فراق کاش میں عشق میں سرتا بقدم دل ہوتا
 غم و مشکلات کے لذت بخش نہو جانے کی وجہ سے آسانی و شادمانی
 جو ان کی ضد ہیں اذیت رسا بن جاتی ہیں اور جذبہ مشکل پسندی ان
 کو سنگ راہ سمجھنے لگتا ہے کہ
 غزبت میں سنگ راہ کچھ آسانیاں بھی ہیں
 فانی کھاتی ہے ٹھوکریں مری مشکل جگہ جگہ

پیرت کے پتھ میں ہرگز قدم پیچھے نہ رکھ اے دل
 دلی ہٹاتے ہیں قدم نامرد اس راہ کا خطر سن کر

چلا جاتا ہوں بہشتا کھیلتا موج عواذت سے
 اصغر اگر آسانیاں ہوں زندگی و شوار ہو جائے
 اس جذبہ غم لازمی اور دشوار پسندی سے جہاں دل کی عظمت کا تصور

پیدا ہوتا ہے وہیں یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اس کے لئے شکست ہی بہترین
 صورت تعمیر ہے۔ تپش و غلش، کرب و اضطراب میں اس کی طاقتوں کا راز
 مضمر ہے، غم کے داغ سیاہ نہیں بلکہ نورانی ہوتے ہیں۔ اور راز
 معرفت میں چراغ کا کام دیتے ہیں، اس کی ویرانی گنج بخش ہے، اور نرمی
 اس کی قوت ہے، شیشہ دل شکستہ ہو کر تلاش خدا میں نہیں نکلتا بلکہ
 خدا نما ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو شکستگی سے بچانا اس کی تخریب کا سامان
 کرنا ہے، یہ وہ آئینہ ہے جو ٹوٹنے کے بعد نگاہ آئینہ ساز میں، اور بھی زیادہ
 مجرب ہو جاتا ہے، بادۂ معرفت اسی شکستہ شیشہ میں رہتی ہے، اور ایمان
 اسی خانہ قیماں میں لطف مہمانی پاتا ہے۔

دل شکستہ میں رہتا ہے بادۂ عرفاں
 سنا ہے میں نے کہ یہ شیشہ چوہہ ہی اچھا
 اکبر

دل شکستہ میں ایمان رہ سکے تو رہے
 اجاڑ گھر میں یہ مہمان رہ سکے تو رہے
 اکبر

شاید وہ گنج غمبزی آوے کس طرف سے
 اس واسطے سراپا دیرانہ ہو رہا ہوں
 خانہ عشق کی تعمیر معمار درد کے ہاتھوں انجام پاتی ہے، اس کی دیواریں
 اسی گارے سے بلند کی جاتی ہیں جو گندہ غم و اشک گرم کی آمیزش سے تیار

کیا جاتا ہے، غم عاشق کا دمساز ہے، وہ ایسے وقت اس کو تسکین دیتا
ہے جب کوئی تسکین دینے والا نہ ہو، وہ ایک بڑا رفیق تنہائی ہے۔
گو غم آبِ نینِ عشق کے معمیانے لے
خانہ عشق جگہ سوز کوں تعمیر کیا

بے کسی کے حال میں ایک آن میں تنہا نہیں
غم تیرا سیلے میں میرے مہدم جانی ہوا
غم عشق خود سراپاِ رسکون ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک
تزیانِ اعظم بھی ہے، وہ ایک ایسا شمع شفا ہے جس سے زہدگی کے
تمام دوسرے آلام دور ہو جاتے ہیں، اس سے بھی بڑھ کر یہ بات ہے
کہ اگر غم حیات کو غم عشق سمجھ لیا جائے تو اس کی شدتیں نہ صرف غیر
محسوس ہو جاتی ہیں بلکہ غم حیات کا ہر پہلو غمِ جاناں کی طرح دلپذیر و
انبساط آفرین بن جاتا ہے۔

آلامِ روزگار کو آساں بنا دیا
جو غم ہوا اُسے غمِ جاناں بنا دیا
صدیقیوں کے نظریۂ وحدت کی بنا پر گائے
تجدو ترکِ علائق | کا حقیقی وجود ہی نہیں، اس لئے اس سے
دل لگانا محض بیکار ہے، حیاتِ دنیا ایک خواب ہے، لیکن اس کے
دلنواز مناظرِ حقیقت کا حجاب بھی بن جاتے ہیں، لہذا اس سے کنارہ

کش رہنا ہی بہتر ہے، لیکن یہ خواہش اجتناب کس طرح پوری ہو؟
 ساحت ارض سے نکل جانا ممکن نہیں، لہذا افلاک میں کوئی دروازہ
 نہیں، انسان دنیا کو چھوڑ کر بھاگے تو کہاں جائے؟ قرآن مجید میں
 جن دانش ہے ارشاد ہوتا ہے۔

يَعْتَصِرَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ
 اِنْ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوا
 مِنْ اَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ
 وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوا
 كَا تَنْفَعُكُمْ دِيْنُ الْاِسْلَامِ
 اے گروہ انس و جن اگر تم میں قدرت
 ہے کہ زمین اور آسمان کے کناروں سے
 نکل سکو تو نکل جاؤ (مگر) تم تو بغیر قوت
 اور غلبہ کے نکل ہی نہیں سکتے (حالانکہ)
 تم میں نہ قوت ہے نہ غلبہ

جب دنیا سے اس طرح کی کنارہ کشی ناممکن ٹھہری تو انسان نے
 ہنگامہ حیات سے ہٹ کر اور دنیا داروں سے تعلقات منقطع کر کے
 کوہستانوں، صحراؤں اور دوسرے غیر آباد مقامات میں پناہ لی، اگرچہ وہاں
 بھی وہ دنیا سے نہیں بلکہ دنیا کی دامن افگنی سے کس حد تک محفوظ ہو
 گیا مگر اس کی وہ صلاحیتیں جو اہل دنیا کی اصلاح و ترقی میں بہت معاون
 ہو سکتی تھیں برسرِ کار نہ آئیں، اس کا وجود بیکار ہو گیا، اسلام نے
 اس طریقہ رہبانیت کو مذموم قرار دیا اور یہ بتایا کہ نزدیک دنیا مکرہات دنیا
 سے بچنے کا نام ہے، اس کے لئے انسانی آبادی سے دور جانے کی ضرورت
 نہیں، وہ اگر چاہے تو زندگی کی چہل پہل میں رہتے ہوئے درجہ کمال تک

پہنچ سکتا ہے، اگرچہ بعض صوفیائے ترک علاقہ میں کسی قدر مبالغہ سے کام لیا ہے اور ازدواج و تامل سے بچنے کی تعلیم دی ہے لیکن صوفیانہ شاعری میں علی العموم ترک دنیا کا وہی مفہوم پیش نظر رہا ہے جو سطور بالاس میں بیان کیا گیا، ترک دنیا فی الدنیا کا لفظ یہ مجملہ مسلمات بن چکا ہے، اور اس میں ایک قطعیت پیدا ہو گئی ہے، خدا شناسی کے لئے اس کے سوا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں ہے۔

تیرے اسرار حقیقت کا وہی محرم ہوا
رہ کے عالم میں بھی بڑی گمانہ عالم ہوا

اُسے ہم آخرت کہتے ہیں جو منقول حق رکھے
خدا سے جو کرے غافل اُسے دنیا سمجھتے ہیں

یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ دنیا میں رہنے کے باوجود اس سے علیحدہ رہنے کا دعویٰ کرنا اجتماعِ ضدین ہے، لہذا قابلِ قبول نہیں، اس کے جواب میں شعراء نے نہایت لطیف تمثیلوں سے کام لے کر اس حقیقت کو ثابت کر لے کی کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ آئینہ اپنی آب میں ہمہ وقت غرق رہتا ہے لیکن اس کا دامن کبھی تر نہیں ہوتا۔
زنجیر آلود قید ہے جس کو کپڑا لیتی ہے پھر نہیں چھوڑتی، لیکن جھنکار کی آواز ہر وقت زنجیر میں موجود ہے۔ ہر وقت زنجیر سے آزاد بھی نہ ہتی ہے۔

عالم آب میں جوں اُٹینہ ڈوبا ہی رہا
تو بھی دامن نہ کیا درد نے تری پانی میں

آواز نہیں قید میں زنجیر کی ہر گز
بہر چند کہ عالم میں ہوں عالم سے جدا ہوں
سرمہ جو آنکھوں میں لگایا جاتا ہے سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، اور آنکھ کو
بھی سیاہ کر دیتا ہے، لیکن موج نگاہ جو اُسی آنکھ میں موجود ہے اپنی فطرت
میں لطیف و پاکیزہ ہوتی ہے، سرمہ کی سیاہی نہ اس کو سیاہ کر سکتی ہے نہ اس
کے عمل میں خلل انداز ہوتی ہے۔ اسی طرح حقیقت شناس لوگ بھی باصفا
ہوتے ہیں، وہ مکروہات و نبایاں گھرے رہتے ہیں لیکن ان میں آلودہ نہیں
ہوتے، سرمہ موج بصیرت اور جلا بھی بکشتا ہے، اسی طرح یہ لوگ
قید علاقوں سے بگڑتے نہیں بلکہ بہتر سے بہتر بن جاتے ہیں۔

آلودہ سرمہ سے نہ ہوتی چشم میں نگاہ
دیکھا جہاں سے صاف ہی اہل صفا چلے
دنیا ایک بازار گاہ ہے جس میں بے شمار نعمتیں ایک نظر فریب طریقے
سے چھپی ہوئی ہیں، حقیقت شناس آدمی جب اس بازار سے گذرتا ہے
تو وہ ہر لباس و طامع بچوں کی طرح ان کی طرف مشتاق ہو کر لپکتا نہیں بلکہ
ایک سادہ رسیدہ، سنجیدہ شخص کی مانند ایک نگاہ لیے غرض ڈالتا ہوا گذر
جاتا ہے۔

دنیا میں ہوں دنیا کا طلبگار نہیں ہوں
 بازار سے گذرا ہوں خریدار نہیں ہوں
 دنیا ایک زن جمیلہ ہے جو اپنے اندازِ حسن سے لبھانا چاہتی ہے،
 لیکن مردِ عارف اس محلِ آذناکش میں اپنی ہمتِ مردانہ کا شدیدِ پاس
 و لحاظ کرتا ہے، وہ آلودہ دنیا ہونے کو زنِ مریدی سمجھتا ہے، اور اس
 ننگ و عار کے لئے آمادہ نہیں ہوتا ہے

طلب دنیا کو کر کے زنِ مریدی ہونہیں سکتی
 خیالی آبروئے ہمتِ مردانہ آتا ہے
 گداگرمی جو دنیا طلبی کی بدترین صورت ہے عہدِ رسالت میں مذموم
 تھی، بعد میں کچھ لوگوں نے غالباً بدھ مت کے اثر سے ترکِ دنیا کے
 بہانے اس کو پھر اختیار کر لیا، لیکن عارفانِ کامل کا طرزِ عمل یہی رہا
 کہ وہ عادتِ سوال کو نہیں بلکہ ترکِ سوال کو نشانِ فقر کی سب سے
 پہلی شرط مانتے رہے

خوب کیا جو اہل کرم کے خود کا کچھ نہ خیال کیا
 ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترکِ سوال کیا
 اسلام نے شروع ہی سے یہ تعلیم دی ہے
 کہ کوئی عبادتِ خلوص کے بغیر مکمل نہیں
 ہوتی، اہل تصوف چونکہ تصورِ مجرب میں انتہائی محویت و استغراق کو لازمی
 جانتے ہیں اس لئے عبادت کے تمام شعبوں میں انہوں نے اخلاص و

یہ غرضی پر بہشت زور دیا ہے، مدح و ثنا سے خوش ہونا انسان فی فطرت کی ایک مافی ہوئی کمزوری ہے، جب کوئی شخص دوسروں کو اپنی نیکیوں کی تعریف کرتے ہوئے ٹھنڈا ہے تو وہ ان میں اور زیادہ سرگرمی اختیار کرتا ہے۔ لیکن اب اس کے اعمال حسنہ آلودہ دیا ہو جاتے ہیں اور ان میں خلوص باقی نہیں رہتا، وہ ان کو اس نیت سے بجالانے لگتا ہے کہ لوگ اس کی خوب تعریف کریں، اور ہم چشمیں میں شہرت و مقبولیت حاصل ہو، یہ دنیا ستائش یقینی طور پر تمام عبادتوں کو سراسر ناقص بنا دیتی ہے، کبھی یہ ہوتا ہے کہ عبادت لوگوں کو دکھانے کے لئے تو نہیں کی جاتی لیکن اس غرض سے کی جاتی ہے کہ اس کے صلے میں خدا گناہوں کو بخش دے اور تمہارے کونین سے سرفراز کرے، ایسی عبادت میں اگرچہ بوسے دیا نہیں ہوتی لیکن غرضمند ہی ضرور ہوتی ہے، خدا سے حصول حاجات کی تمنا کرنا یقیناً عیب ہے، لیکن چونکہ یہ ہذا مطلب عبادتوں میں شامل ہو جاتا ہے اس لئے ان کی عظمت کا اعتراف کرنے میں تامل ہونے لگتا ہے۔

کیا تھہر کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ دیباہی
پاداش عمل کی طرح خام بہشت ہے

غالب

ان سے ہیں مخفی عیبیاں بہتر
جو عبادت میں دیا کرتے ہیں
افراطِ محبت میں غمِ نجات کا خیال بھی باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس

سے محبت عشق میں فرق آتا ہے، اس عالم استغراق میں اگر عاشق کو جہنم
میں بھی ڈال دیا جائے تو وہ اس کو فردوس ہی تصور کرے گا۔

جو جہنم میں بھی فردوس بداماں ہو گئے
وہیکہ لینا وہ ہمیں سوختہ سماں ہو گئے

جگہ
اسی طرح نعمات جہاں کی خواہش بھی خلوص عبادت میں خلل انداز
ہوتی ہے، عبادتِ کامل محبت کا نام ہے۔ وہ ایسی جنت کی تمنا نہیں
کرنا چاہتے جس کے دلیر یا مناظر کا خیال تصورِ محبوب کی محبت میں خلل
انداز نہ ہو اور اس کی جگہ چھین لینا چاہتا ہو، وہ جنت میں جانے کی تمنا
نہیں کرتا بلکہ اس کو دوزخ میں ڈال دینے کا مشورہ دیتا ہے، تاکہ یہ
مستقل خطہ راہ عبادت سے ہمیشہ کے لئے دُفع ہو جائے، پھر یہ بھی
شرط ہے کہ اس کام کو کوئی دوسرا ہی انجام دے، وہ خود اس کے
قریب نہیں جانا چاہتا، جنت ایک مسکن ہے، وہ لامکان کا جو رہا ہے
س لئے اسے جنت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔

جائے ہے جی نجات کے عظم میں
ایسی جنت گئی جہنم میں

میر
طاعت میں تار ہے نہ سے و انگلیں کی لاگہ
غالب
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر ہشت کو

وکی جنت میں رہنا نہیں رکھنا عاشق کوں
جو طالب لامکاں کا ہے لئے مسکن ہوں کیا طلب
دلہا ریاکار کی عبادت جنت کے لئے ہوتی ہے، لیکن خواہش جنت
کوئی باوقار خواہش نہیں یہ خواہش اس گناہ کے طفیل سے پیدا ہوئی ہے۔
جس نے حضرت آدمؑ کو جنت سے نکلوا دیا تھا، واقعہ گندم سے پہلے حضرت
آدمؑ نے جنت میں رہنے کی تمنا نہیں کی تھی، صرف حکم خدا و ہاں مقیم
تھے جنت میں جانے کا ارمان تو گناہ آدمؑ کے بعد ہی پیدا ہوا بلکہ اسی
سے ظہور میں آیا، یعنی اگر حضرت آدمؑ اس فرود گشت کی بنا پر جنت
سے نہ ہٹائے جاتے تو تمام اولاد آدمؑ جنت ہی میں رہتی، اور پھر حصول
جنت کی تمنا اور اس کے لئے عبادت کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا، ثابت
ہوا کہ تمنا جنت گناہ آدمؑ کا طفیل ہے، اور جب یہ تمنا عبادت کی
حرک ہو تو قابلِ فخر نہیں کہی جاسکتی۔

درد
مست عبادت پر چھو لیونہ اور
سب طفیل گناہ آدمؑ ہے

عظمت انسان | کہیں ہیں بروضات ہوا
انسان کے سرور مخلوقات ہونے کا ذکر قرآن
ہے اس کی عظمت
واہمیت کو بتکرا رہنمایاں کیا گیا ہے۔ تعلیم قرآنی کے مطابق انسان صرف
خدا کا بندہ اور اسی کا محکوم ہے۔ باقی تمام موجودات اس کی تابع اور محکوم
ہیں۔ اور اسی کے لئے خلق کی گئی ہیں۔ کمزور و حقیر مخلوقات کا تذکرہ ہی

کیا ہے آفتاب و مانتاب جیسے اجرام سماوی جن کی عظمت و نورانیت اور نام و دلائل مسلم ہے اس کی خدمت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ اِنَّ اللّٰهَ

يَخْلُقُ النَّبْلَ فِي الْفَنَاءِ

يُؤَيِّمُ النَّهَارَ فِي الْبَلَدِ وَ

تَحْكُمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

كُلُّ شَيْءٍ يَخْرُجُ اِلَى اَجَلٍ

مُسَمًّى وَاِنَّ اللّٰهَ بِمَا

تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱)

(۲) اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ

سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمٰوٰتِ

وَمَّا فِى الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ

لَكُمْ لِبَاسَكُمْ فِى الْيَوْمِ تَظَاهَرْتُمْ

فِى الْبَاطِنِ (۲)

ان آیات سے ظاہر ہے کہ انسان کے افضل مخلوقات اور منتخب درجہ کا

ہونے کا تصور اہل اسلام میں موجود تھا۔ یہ مسئلہ آریابہ تصوف سے

کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا لیکن رفتہ رفتہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئیں کہ

تعلیمات تصوف میں اس کو بضرورت نہایت آب و تاب سے بیان

کیا جانے لگا۔ اور وہ اس کے خاص مسائل میں شامل ہو گیا۔ سبب

یہ ہوا کہ جس زمانہ میں مسلک صوفیا اپنی ترقی کے منازل سے گزر رہا تھا۔ اسلامی حکومتوں میں شخصی حکومتوں کا زور بڑھتا جا رہا تھا۔ تمام عظیمین اور بزرگیاں سلاطین و امرا کی میراث بن چکی تھیں اور عام لوگوں کی طبیعتوں میں ایک احساس بستی و کمتری قائم ہونا شروع ہو گیا تھا۔ انسان کی بجا حقارت و بستی کا یہ عالم تمام باوقار طبائع پر گراں تھا۔ لیکن اہل تصوف کے لئے وہ خاص طور پر ناقابل برداشت تھا۔ کیونکہ وہ معرفت نفس کو عرفان الہی کا ذریعہ بنا رہے تھے۔ جس میں انسان کی عظمت کا پہلو بہت نمودار ہے۔ اس لئے انسان کے دل سے بندگی۔ غلامی و حقارت کے احساسات کو مٹانا نہایت ضروری تھا۔ انہوں نے بار بار اس کو وقار نفس کا احساس دلایا اور بتایا کہ اپنی فطرت کے لحاظ سے وہ صرف مخدوم عالم ہی نہیں بلکہ خود ایک عالم اکبر ہے۔ حضرات صوفیا کے یہاں انسان کی عظمت کا تصور ان کے نظریہ وحدت وجود سے اور بھی زیادہ تقویت پذیر ہوا۔ کائنات عین ذات ہے اور انسان چونکہ بساط کائنات پر سب سے اشرف و افضل ہے۔ اس لئے وہ ایک مخصوص عظمت کا مالک ہے۔ کائنات حسن مطلق کا آئینہ ہے لیکن بقول نسفی یہ آئینہ دو قسم کا ہے۔ ایک آئینہ صرف شبیہ منعکسہ کہ ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ فطرت خالہ جی ہے۔ دوسرا آئینہ وہ ہے جو اصل جوہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ انسان ہے جو ہستی مطلق

کی ایک تحدید ہے جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل اور آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔ (۱) انسان کی حقیقت پیکر آب و گل نہیں، بلکہ وہ جوہر روح ہے۔ جس کی منزل عالم قدس ہے، یہ وہیں سے آتی ہے اور وہیں کو مراجعت کر جاتی ہے۔ روح اگرچہ مخلوق ہے لیکن اس کا تعلق عالم خلق سے نہیں۔ یعنی وہ کائنات کی مادی اشیا سے مختلف ہے اس کا تعلق عالم امر سے ہے، قرآن مجید وارد ہوا ہے۔ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، اے رسول، کہہ دو کہ روح میرے خدا کا ایک امر ہے۔ مادی مخلوقات ایک مقررہ ترتیب سے درجہ بدرجہ گذرتی ہوئی وجود میں آتی ہیں، لیکن روح کی یہ حیثیت نہیں، وہ ترتیب تخلیق سے بے نیاز ہے (۲) روح کی عظمت ثابت کرنے کے لئے صرف کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تعریف قرآن میں خالق کل کی نسبت کے ساتھ کی گئی ہے، وہ خدا کا امر ہے۔ اس کو کسی دوسری ذات سے منسوب نہیں کیا گیا کیونکہ اس صورت میں اس کی تعریف ممکن نہ ہوتی پھر غفلت آدم سے یہ بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ بلاشبہ افضل موجودات مانے جاتے تھے۔ لیکن تخلیق آدم یعنی نفخ روح کے بعد ان کو سجدہ آدم کا حکم دیا گیا (۳) ابلیس معلم الملوک تھا لیکن سجدہ آدم سے انکار

(۱) فہرستہ مجسم ۱۰۱

Mujaddids Conception of Tawhid p. 35 (۲)

Mystic Tendencies in Islam p. ۳۹ (۳)

کیا تو اس کو قیامت تک کے واسطے معذرت و مروت قرار دے دیا گیا۔
پھر کیا سبب ہے کہ آج انسان چٹم حقارت سے دیکھا جا رہا ہے اور
خدا کا عتاب نازل نہیں ہوتا۔

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

عرضیکہ انسان اپنی روحانی عظمت کے لحاظ سے عالم اکبر ہے ظاہری
ساخت کے اعتبار سے وہ کائنات کا ایک مختصر نمونہ ہے اس کو عالم
صغیر بھی کہتے ہیں دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب کی سب اس میں موجود
ہیں حکمانے اس کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ
سرمائد آسمان اور تن زمین کی مانند ہے۔ زمین کھودنے سے پانی
نکلتا ہے زخم بدن سے خون بہتا ہے، بیداری و ن کے مانند اور خواب
مشتب کے مانند ہیں۔ خوشی بہار۔ غم زمستان۔ گرسنگی تابستان۔ گرہ۔
مثال باران، خند اس مانند برق۔ اعضائے عالیہ سے مراد علیین اور
اسفل سے سجین ہے داہنہ اصرار بعد اس میں بہ حالت بسیط تو نہیں
کیونکہ اگر ایسا ہو تو ہلاکت کا سامان پیدا ہو جائے۔ لیکن اس کی تہ کبیب
میں کوئی نہ کوئی چیز ہر عنصر کی قائم مقام ضرور ملتی ہے۔ مثلاً آگ کی جگہ
پتہ اور زمین کی جگہ طہال ہے۔ ہوا کی جگہ خون اور پانی کی جگہ طغم ہے۔ اسی
طرح انسان یعنی عالم صغیر کی تمام دوسری چیزیں عالم کبیر سے مشابہت

رکھتی ہیں، رطوبات چشم و دہن زمین کے چشموں و نہروں کی طرح ہیں۔ بخارات بدن ابر کی اور سپیدہ باران کی حیثیت رکھتا ہے، بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں اور جاندار بدن کے اوپر کے حصہ میں مثل حوں وغیرہ کے پیدا ہوتے ہیں وہ گویا خشکی کے جانور ہیں۔ اور جو جسم کے اندر پیدا ہوئے ہیں وہ حیوانات بحر کی طرح ہیں، دنیا میں تند و تیز ہوا میں چلتی ہیں۔ زمین سے آتے ہیں، طوفان نمودار ہوتے ہیں، انسان کو چھٹکیں آتی ہیں، زکام و بخار ہوتا ہے، یہ عوارض جسمانی ان حوادث عالم سے مشابہ ہیں، لہذا ہر طرح ثابت ہوتا ہے کہ انسان ہنگامہ کائنات کا خلاصہ ہے۔

ہم ہی ہیں عالم اکبر ہوئے گو جرم صغیر
مظہر جلوہ حق حضرت انسان ہیں ہم

وہ شورشیں نظام جہان جن کے دم سے ہے
جب مختصر کیا انہیں انسان بنا دیا

صعود و ترقی کے لئے یہ ظاہر یہ و بال کی حاجت ہوتی ہے، ملائکہ اس ساز و سامان سے آراستہ ہوتے ہیں۔ انسان بچہ پر ہے لیکن اس نے قرب خدا کا وہ درجہ حاصل کیا جہاں بڑے سے بڑا فرشتہ جانے کی جرأت کرے تو یہ و بال جل جالب ہے۔

باوجودیکہ پروردگار نے عظمیٰ آدم کے
 والہ یہ پہنچا کہ فرشتہ کا بھی مقدر نہ تھا
 تمام ہنگامہ کائنات کی رونق اسی کے دم سے ہے، دنیا ایک بساط
 شطرنج ہے جس پر وہ شہ شطرنج کے مانند ہے، موجودات عالم صرف الفاظ
 کی حیثیت رکھتے ہیں، مہل دیے معنی دے رہے ہیں۔ اس کی ذات ان میں معنی
 کا کام کرتی ہے۔ وہ ان میں تنظیم و ترتیب دے کہ ان کو کلام آدم و معنی خیز
 بنا دیتا ہے۔ وہ نہ تو سب بیکار و منتشر ہو جائیں
 الفاظ خلق ہمہ کن سب مہلات سے تھے
 معنی کی طرح نہ بکھر جائیں تو ہمہ ہیں
 انسانی عظمت کا یہ درجہ بقدر کامل ہے۔ انسانی اس کا ظہور بہت کمی
 کے ساتھ ہوتا ہے۔ کامل انسان روز بروز پیدا نہیں ہوتے بلکہ عرصہ ہا
 وناز کے بعد بساط وجود پر ظاہر ہوتے ہیں اس لئے لوگوں کو چاہئے کہ ان
 کی قدر وافی سے غافل نہ ہوں۔

مدت پہل ہمیں جانی پھرتا ہے فلک برسوں
 تنہ خاک کے پرے سے انسان نکلتے ہیں
 دنیا میں باکمال انسان بہت کم پیدا ہوتے ہیں ثبوت یہ ہے کہ
 دنیا کی رونق و آبادی قائم ہے۔ اگر اہل ہمت زیادہ ہوتے تو دنیا بے
 رونق ہو جاتی۔ وہ ایک ایسا مے خانہ ہے جس میں جام و سبو کا بھرا ہونا یہ
 بتاتا ہے کہ بادہ آشناؤں کی بہت کمی ہے۔ ورنہ ظروف مے خالی ہو

جاتے اور یکدہ وایران نظر آنے لگتا ہے
 رہا آباد عالم اہل بہت کے نہ ہونے سے
 غائب
 بھرے ہیں جس قدر جام و بزمینا خالی ہے
 انسان کا ذکر کرتے ہوئے
عشق الہی ایک امانت ہے | قرآن مجید ایک مقام پر ان

الفاظ میں گویا ہوتا ہے۔
 اِنَّا عَرَضْنَا الْاٰمَانَةَ عَلَی
 السَّمٰوٰتِ وَارْضَ
 وَالحِجَالِ فَاَبٰیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا
 وَاسْتَفْتٰیْنِ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
 الْاِنْسَانُ اِنَّهُ کَانَ
 ظَلُوْمًا جَهُوْمًا۔
 ہم نے اپنی امانت کو سامنے
 آسمان اور زمین اور پہاڑوں کے
 سامنے پیش کیا، تو انہوں نے اس
 کے اٹھانے سے انکار کیا، اور اس
 سے ڈر گئے اور آدمی نے اسے اٹھا
 لیا، بیشک انسان (اپنے حق میں)
 بڑا ظالم (اور) نادان ہے۔

آیہ بالا میں امانت کا لفظ وارد ہوتا ہے، اس کی تفسیر مختلف طریقوں
 سے کی گئی ہے، عام خیال یہ ہے کہ امانت سے مراد اخلاقی و مذہبی داریاں
 ہیں (۱)
 مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسان بکثرت گناہیں اور غواہتیں کرتا ہے

اسی طرح اُس کی ذمہ داریاں اور فرائض بھی بکثرت ہیں، فرائض کا سبب لانا عبادت ہے، اور عبادت معرفت کے بغیر ہوتی نہیں، لہذا امانت کا مفہوم عبادت، اطاعت اور معرفت قرار پایا، اہل تصوف چونکہ صرف محبت کو ذریعہ معرفت جانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک محبت ہی معرفت ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ یوم اذل انسان نے جس بار کو اٹھایا وہ بار محبت تھا، اور محبت میں شدید ابتلا اور مصائب کا سامنا کرنا ہوتا ہے اس لئے اس نے امانت کے قبول کرنے میں گویا اپنے حق میں ظلم اور جہل سے کام لیا، انسان اپنے سیکرے ظاہری کے لحاظ سے بہت حقیر ہے، آسمان زمین اور پہاڑوں سے تو اس کو کوئی نسبت ہی نہیں، وہ تو بعض حیوانات سے بھی چھوٹا نظر آتا ہے، قدر و قامت کے اعتبار سے جہاں دارِ ارض کو بار امانت اٹھانا چاہئے تھا، لیکن اُن میں سے کوئی اُس کا تحمل نہ ہو سکا، حضرت انسان نے بائیں جوڑم حقیر اس کو اٹھالیا۔

سب پر جس ہاں نے گرائی کی
اس کو یہ ناتواں اٹھا لایا

نیراکرم کہ تو نے وہ دل کہ عطا کیا
جو غم بقدر وصلہ آسمان نہیں
عجبت ایک شراب سبب شراب کو خم میں نہ کھینچے ہیں، آسمان ایک خم کے مانند ہے، لیکن یہ شراب اتنی تند و تیز ہے کہ اگر اس خم میں بھری جاتی

توفہ ریزہ ریزہ ہو جاتا، اور گری صہبا سے بگھل کر بہہ جاتا، لیکن انسان
وہ مے نوش ہے کہ اس کے نشہ خم شکن و مروا فگن کا مختل ہو گیا ہے
خم گریوں کو ملک جس کا نہ یار لے سکتا تھا
وہی صہبا ہے تندہ خم شکن ہم کو پلا دے ہے

جڑیں پہاڑوں کی لڑتے جاتیں زمین تو کیا عرش کا نپ اٹھنا
اگر میں دل پر نہ روک لیتا تمام دور شباب تیرا جوش
محنت ایک چمنستان ہے، لیکن ایسا چمنستان نہیں جس میں آشنیاں بنایا
جائے، بلکہ اس کو خود دل ہی جگہ دے جاتی ہے، و اہم و نفس کی گرفتاری طائر
کو اس چمن سے جدا کر دیتی ہے جو خارجی حیثیت سے موجود ہے، لیکن چمنستان
محنت ایک داخلی چیز ہے۔ وہ دل طائر میں جا گزیں ہے، اس لئے وہ کسی
عالم میں رہے، کہیں رکھا جائے، مصیبت میں رہے یا راحت میں، کسی
طرح اس چمن سے جدا نہیں کیا جاسکتا، اس کے مقامات بدل سکتے ہیں،
لیکن وہ ہر جگہ اس کے دل کی تربیت بنا رہیگا، پابند محنت کو جذبہ محنت
سے خالی پانا ممکن نہیں ہے

نفس ہر دم ہو، کوئی چھڑائے اب یہ ناممکن
ازل کے دن کیجے میں بٹھایا تھا نکلتاں کو
مصیبت جب ناگہانی طور پر نازل ہوتی ہے تو اس کو برداشت کرنے
میں بڑے بڑے صاحبان ہمت کے پاسے ثبات میں تزلزل پیدا ہو جاتا

ہے، لیکن جب وہ چرائی ہو جاتی ہے، تو رفتہ رفتہ اس کے شدید اندک احساس
ذرا اکل ہو جاتا ہے۔ عظم محبت کوئی نئی افتاد نہیں، وہ اتنی پرائی ہے کہ اس
کی ابتداء ازل ہی میں قرار دی جاسکتی ہے، اس لئے اس کی صورتوں سے
گولہ کی صورت باقی نہیں انسان ایک زمانہ بے حساب سے اُن کا
عادی ہو چکا ہے۔

محبت ازل سے مقدر پڑی تھی
یہ افتاد عزم ناگہانی نہیں ہے

وحدت مطلقہ کا وہ فلسفیانہ متخیل جو علاقہ صوفیا
حقیقت و محالہ میں قائم ہوا اپنی ماہیت کے سبب سے انسانی
تعلقات کے دائرے میں نہیں آ سکتا، وہ سراسر خیالی ہے، اور ایسی صورت
میں انسان کی تربیت و اصلاح کا مقصد حاصل ہوتا دینا اس سے ضرورت
کھتی کہ ایک ایسا علاقہ قائم کیا جائے جو انسان کے لئے روحانی ارتقا کا
سامان مہیا کر دے، یہ علاقہ صرف محبت سے قائم ہو سکتا تھا، اور محبت
بھی وہ جو دوسرے تمام جذبات پر غالب آ سکے، اس میں انتہائی محویت
و سرمستی ہو اور جو تمام مادی حدود سے ماوراء ہو کر ایک ایسے پاکیزہ تصور
کی شکل اختیار کرے جو توحید ایزدی کے لطیفہ متخیل کے مناسب ہو، حضرت
صوفیاء کے نزدیک خدا کی محبت میں محو و بیخود ہو کر بیٹھ جانا بہترین مشغلہ
حضور پروردگار (پا یاد) بعض صوفیاء نے اس شغل کو آسان بنانے اور اس

میں ایک ترتیب و باقاعدگی پیدا کرنے کی غرض سے محبت محض کو ایک ایسے طریقہ میں منتقل کر دیا جس میں روح انسانی وحدت مطلقہ کے ساتھ ایک طرح کا ٹھوس تعلق محسوس کرنے کے قابل ہو جائے، انہوں نے روحانی ترقی کی تین منزلیں مقرر کیں، پہلی منزل خدمت خلق کی ہے، اس میں طالب تمام دوسرے افراد کو اپنے سے بہتر و برتر سمجھتا ہے، اور ان کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے، دوسری منزل میں وہ اپنے قلب کی اصلاح میں مشغول ہو جاتا ہے، خیالات فائدہ سے استرازد کرتا ہے اور حرص و ہوا کو مغلوب کرتا ہے، جب وہ اس طرح کچھ عرصہ تک کیہ باطن میں مصروف رہتا ہے تو تیسری منزل میں داخل ہوتا ہے جہاں خدا اس کے صدق و خلوص کو سند قبولیت عطا کر کے اس کے قلب کو صرف اپنی محبت میں جذب کر لیتا ہے، (۱) بعض دوسرے موصوفائے ایکس دوسرے طریقہ کی تعلیم دی ہے جو طریقہ بالاسے بالعمکس ہے، اس میں طالب کو سب سے پہلے وصال خدا کی کوشش کرنا چاہئے، اس کے خیال میں جو مستغرق رہنا چاہئے، اس کے بعد اگر وہ خود اس امر کو پسند کرے گا کہ طالب سے خدمت خلق کا کام لیا جائے تو وہ اس کو اس خدمت پر مامور کر دے گا، اس خدمت کی انجام دہی صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ سب دوسرے ہوں گی، ورنہ اگر اس کے حکم کے بغیر اس کا خدمت کو اختیار

کیا جائے تو غلط راستے پر چل جانے اور ذرا حق مقصد کی تلاش میں کھو کر
اصل مقصد سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہے (۱) اس سلسلے میں مجاز و حقیقت
کی بحث پیدا ہوتی ہے، ایک گروہ مجاز کو نزدیکان حقیقت قرار دیتا
ہے، دوسرا اس کو عرفان حقیقت کی راہ میں سنگ گہراں بتاتا ہے اہل
وحدت وجود کے نقطے کا لڑن میں بسے ہوئے ہیں وہاں مجاز و حقیقت
ہے، وہ صرف ذریعہ مجت حقیقی نہیں بلکہ خود مجت کے قابل متعلقین
مجاز کہتے ہیں کہ اشیائے مجازی سے دل لگانا اگرچہ ایک خوشگوار مشغلہ
ہے لیکن دیر پا نہیں، اس لئے اس سے احتراز بہتر ہے۔
لگائے اس ننگ سے میں تو دل پر ہے طلسم شکستِ خافلی
کہ کوئی کیسا ہی خوش شمائل صنم ہے آخر شکستنی ہے
حامیان مجاز جواب دیتے ہیں کہ وہ حقیقتاً جو یا ہے معانی ہیں عشق مجازی میں
وہ مجاز کو مقصود بالذات نہیں جانتے بلکہ اس کو ذریعہ حصول مقصود سمجھتے
ہیں۔

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا
ہے عشق سے تزلزل کے مراد کچھ اور
عقلائے پرمان کے نزدیک جذب و کشش کی بنیاد قرب و شناخت پر
قائم ہے خواہش جمال روح کا وہ جذبہ ہے جس کی بنا پر وہ اس حقیقت سے

والبتہ ہونا چاہتی ہے جو اس سے بہت زیادہ قریب ہے۔ کتنا اجنبی آدمی پر
 غضبناک ہوتا ہے لیکن جاسنے پہچانے ہوئے آدمی کے پیروں پر لٹنے لگتا
 ہے اور اس کا شیر مندرم کرتا ہے۔ حقیقت یہ مطلقہ ایک جمال ہے اور چونکہ
 اس سے قربت و شناسائی رکھتی ہے، اس لئے اس کی طرف مائل ہوتی ہے۔
 لیکن اس تک پہنچنے کے لئے اس کو چند منازل سے گزرنا ہوتا ہے۔
 پہلے وہ شکل و شمائل ظاہری کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی ہے، انشکال
 جمیل سے اس کی رمائی اعمال جمیل تک ہوتی ہے، اس کے بعد وہ تصور جمیل
 جمیل کی منزل تک پہنچتی ہے۔ اس کے بعد اسے جمال مطلق کا تصور حاصل
 ہو جاتا ہے۔ (۱) حضرات صوفیاء بھی چونکہ اپنے افکار میں یونانی نظریات
 فکر سے متاثر ہوئے ہیں اس لئے ان کے یہاں بھی حسن پسندی یعنی عالم مجاز
 حسن حقیقی کا پر تو ہے، موجودات کا کوئی جلوہ باطل نہیں حسن مطلق متشکل
 ہو کر مجاز بن جاتا ہے۔ کائنات کی ہر شے دعوتِ نظارہ ہے رہی ہے۔
 وہ حسن تمام کا جلوہ نام تمام ہے۔

چشمِ نظر پرست ہیں جس کا جہاں نام ہے
 حسنِ تمام یار کا جلوہ نام تمام ہے
 عشقِ مجازی کی کیفیات سے عشقِ حقیقی کا پتہ چلتا ہے، مجاز نام تمام
 ہے حقیقت کامل ہے احسنِ مجاز انسان کو از خود رفتہ کر دیتا ہے، جب جزو

کا یہ حال ہے تو کل کا کیا اندازہ کیا جاسکتا ہے، حقیقت آفتاب ہے۔
مجاز سایہ ہے، جب سایہ اس قدر ضیا گستر و دکشا ہے تو خود آفتاب کی
شکلیاں یقیناً ناقابل بیان ہیں۔

جلوہ آفتاب کیا کہئے

جگہ

سایہ آفتاب نے مارا

پھر مجاز و حقیقت، سایہ و آفتاب کا فرق بھی بے معنی ہے مجاز کا وجود
صرف برائے نام ہے دراصل وجود حقیقت ہی کا ہے اس لئے مجاز کو
مجاز کہہ کر محبوب بنانا ایک ایسا امتیاز پیدا کر دینا ہے جو واقعی موجود نہیں
مجھے ہلاک فریب مجاز رہنے دے

جگہ

نہ چھیڑاؤ نگہ امتیاز رہنے دے

مشاہدہ مجاز پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو اس کے ذریعے
ادراک حقیقت میسر نہ آ سکے، نسب بھی اس کا جاری رکھنا بہتر ہے، نیرنگی
مجاز میں عجائبات کا ذخیرہ اور سامان عبرت تو بہر صورت مل سکتا ہے، اس
کے علاوہ وہ عین حقیقت بھی ہے اور رہیگا، اس لئے اگر بعض اسباب کی
بنا پر کسی وقت اس میں جلوہ حقیقت نظر نہ آئے تو نہ سہی، مشاہدہ کے
سلسلہ کو قائم رہنا چاہئے ممکن ہے کوئی لمحہ ایسا آجائے جس میں دیکھنے
والے کی پوشیدہ صلاحیتیں بروئے کار آجائیں۔ اور آخر کار ادراک
حقیقت کا امکان پیدا ہو جائے۔

نہیں کہ سرور برگ ادراک معنی

تمائشائے نیرنگ صورت سلامت

محاذ کے مختلف درجے ہیں، جو جمادات، نباتات، حیات اور انسان
سے موسوم ہیں۔ یوں تو ابتدائی تین درجوں میں بھی حسن مطلق کا پرتو نظر آتا
ہے، مہرورہ جماد اور مہرورق نباتات اسی کا مظہر ہے اس لئے ہر چیز دعوت
نظارہ دیتی ہے لیکن حسن مطلق جو عالم تجریدی ہے ہر فید سے آزاد ہے، جب
تشریحات کے ذریعہ پیکر انسان میں جلوہ فرما ہو کر عالم تغریدی میں رونما ہوتا ہے
تو وہ صرف نظارہ ہی کا نہیں بلکہ عشق کا تقاضا کرنے لگتا ہے۔ انسان
چونکہ حسن مجتہد کا بہترین مظہر ہے اس لئے اگر اس سے عشق نہ کیا جائے
تو نگاہ اپنے اداسے فرض میں ناکام سمجھی جائیگی اور دیکھنے والا عدسہ محض
جرم میں مستوجب سزا سمجھا جائیگا۔

حسن تھا پر وہ تجریدی سب سے آزاد

ولی

طالب عشق ہو پیکر انسان میں آ

محبت کا یہ راستہ خطرناک بھی ہے اور سری الزام محاذ قاتل کے نظارے
میں خواہشات نفس کا دخل ممکن نہیں لیکن انسان کا عشق اس خطرے کا
امکان پیدا کر دیتا ہے اور نفس کا اگر شائبہ بھی پیدا ہو جائے تو پھر اس
صاف ستھرے راستہ میں کانٹے ہی کانٹے بچھ جائیں۔ اور چلنے والا ہلاکت
وگرا ہی کا شکار ہو جائے۔ اس خطرے سے بچنے کی تدبیر یہ ہے کہ انسان
کے علاوہ جس چیز میں حسن و جمال نظر آئے اس کو بار بار بنور و غیبت
دیکھ کر حیرت و انبساط حاصل کرنا چاہئے لیکن جب انسان میں جمال نظر آئے

تو ظاہری آنکھیں بند کر کے چشم باطن سے صانع حقیقی کی قدرت کاملہ پر غور کرنا چاہیے جس کے بیرونی حسن کے ایسے دلکش ہر شے با اور مکمل نمونے خلق کئے ہیں ایسی صورت میں خیال مصنوع سے ہٹ کر صانع کی طرف راہِ رجوع ہو جائیگا، نتیجہ یہ نکلا کہ جمالی بشری کو سرچشمہ انبساط نہیں بلکہ ذریعہ فکر بنانے سے خطرات نفس کا امکان زائل ہو جاتا ہے جس کے بعد منزلی حقیقت تک باسانی رسائی ہو سکتی ہے۔

حسن جس چیز میں ہو دیکھ کے خوش کر دل کو
بند کر لے مگر آنکھیں اگر انسان میں ہو

جبر و قدر کا مسئلہ صرف اہل اسلام ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ تمام دنیا والوں کے دماغوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا رہا ہے ایک طرف انسان کی مجبوریت اور سبب و سبب کی خیر ترقیاں عجیب و غریب ایجادات غیر معمولی ذہنی و جسمانی قوتوں کے مظاہرے اس کے فاعل محتار ہوئے کا خیالی پیدا کر دیتے ہیں دوسری طرف اس کی عجز و ناکامیوں اور ناقابل توجیہ ہزیمتوں سے اس کے مجبوریت ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ مسئلہ کہ انسان مجبور ہے یا مختار تمام دنیا کے ارباب فکر کے پیش نظر رہا ہے، یورپ کے عیسائیوں میں دو مختلف گروہ تھے جو "ابولا اور ڈوینک" کے نام سے مشہور تھے۔ ان فرقوں میں عقیدہ جبر و قدر کے اختلافات کی بنا پر کئی سو برس تک لڑائیاں ہوتی رہیں۔ بعد میں ایک گروہ کی سربراہی "بنیس" کے حصے

میں آئی جو جبر کا قائل تھا، آگے چل کر بوسویہ نے ایک تفسیر راستہ اختیار کیا جس میں اس نے تقدیر اور اختیار کے ساتھ تقدیر معنی کا اضافہ کیا، اس کے خیال میں خدا فاعل مطلق ہے، لیکن انسان بھی خود مختار ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں اقوال اگرچہ ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں لیکن دونوں صداقت پر مبنی ہیں، ایک کی سچائی تسلیم کرنے سے دوسرے کی سچائی میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات عقلی استدلال سے سمجھائی نہیں جاسکتی۔ (۱) اس طرح یورپ میں یہ مسئلہ کئی سو برس تک موضوع بحث بنا رہا لیکن کوئی فیصلہ کن نتیجہ نہ نکل سکا۔

اسلام کے ابتدائی دور میں اعمال کی بجائے آدمی پر زیادہ توجہ تھی۔ عبادات و جہاد کی مصروفیات اتنا موقع نہیں دیتی تھیں کہ تعلیم شدہ مسائل پر خوب غور و تامل کیا جائے اور ان میں غیر ضروری مشکلات پیدا کی جائیں، اکثر مسائل کی غرض و غایت اور ان کی کنہ و حقیقت کی بحث میں الجھنے سے دماغی درختوں کے سوا اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے پیغمبر اسلام لوگوں کو ان خیال آرائیوں سے دور دہنے کی تاکید کرتے رہے۔ ایک مرتبہ کچھ صحابہ مسئلہ تقدیر کے متعلق بحث کر رہے تھے۔ اتفاق سے پیغمبر صاحب تشریف لے آئے اور ان کی گفتگو سن کر بہت غصہ بنا کہ ہوئے اور فرمایا: کیا تم اس لئے پیدا کئے گئے ہو

کہ قرآن کے ایک حصے کو دوسرے سے ٹکراؤ۔ یاد رکھو گزشتہ امتیں انہیں
باتوں سے ہلاک ہو گئیں (۱)

مسلمانوں میں اس مسئلہ پر غور کرنے کا خیال اس سبب سے پیدا ہوا کہ
قرآن مجید میں ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن میں خدا کا فاعل مطلق ہونا بیان
کیا گیا ہے۔ اور ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے انسان کے باختیار ہونے
کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ کبھی کادہدایت گمراہی کو خدا نے اپنی ذات سے متعلق
قرار دیا ہے۔ کہیں انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار بتایا ہے۔ اسی طرح
نجات و بخشش کو کہیں صرف اپنی ذات سے منسوب کیا ہے کہیں اس
کو انسان کے اعمال کا نتیجہ بتایا ہے۔ مثلاً آیات ذیل میں خدا کے فاعل
حقیقی اور خشنودہ نجات وغیرہ ہونے کا بیان ملتا ہے۔

(۱) وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲) اَللّٰهُمَّ ارْحَمْ مَن ارْحَمَ رَبُّكَ

(۲) وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ لِيَغْفِرَ لِمَن يَشَاءُ

وَلِيُعَذِّبَ مَن يَشَاءُ (۳) اَللّٰهُمَّ ارْحَمْ مَن ارْحَمَ رَبُّكَ

وَلِيُعَذِّبَ مَن يَشَاءُ (۳) اَللّٰهُمَّ ارْحَمْ مَن ارْحَمَ رَبُّكَ

سزا کرے۔

(۳) وَلِيُعَذِّبَ مَن يَشَاءُ (۳) اَللّٰهُمَّ ارْحَمْ مَن ارْحَمَ رَبُّكَ

وَلِيُعَذِّبَ مَن يَشَاءُ (۳) اَللّٰهُمَّ ارْحَمْ مَن ارْحَمَ رَبُّكَ

کے سب ایمان لے آئے۔

(۱) کیا موجودہ نصوف خالص اسلامی ہے (۲) سورہ البقرہ (۳) سورہ آل عمران (۴) سورہ یونس۔

(۴) فَكَيْفَ يُقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ
 كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا
 فِي أَصْحَابِ الْمَذَلِّ ۚ إِنَّ اللَّهَ
 يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي
 مَنْ يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ
 عَلِيمٌ ذَكِيٌّ (۱)

اور جن لوگوں نے کفر اختیار کیا ہے
 وہ کہتے ہیں کہ اس شخص (نعم) پر ہماری
 خواہش کے مطابق کوئی معجزہ اس کے
 پروردگار کی طرف سے کیوں نہیں
 نازل ہوتا۔ تو تم ان سے کہہ دو کہ اس
 میں شک نہیں کہ خدا جسے چاہتا ہے
 گمراہی میں چھوڑ دیتا ہے اور جس نے
 اس کی طرف رجوع کیا اسے اپنی طرف
 راہ دکھاتا ہے۔

اس قسم کی باتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہی قادر مطلق ہے، وہی
 صاحب اختیار و قادر ہے، اس کے سوا کوئی دوسری طاقت نہیں، جو
 کچھ ہے اسی کے بقا و قیام میں ہے وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے،
 جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، جس کو چاہتا ہے عذاب نازل کرتا
 ہے اور جسے چاہتا ہے بخشش دیتا ہے، گویا انسان میں کوئی قوت ہی نہیں
 وہ اپنے اعمال سے نجات یافتہ نہیں ہو سکتا۔ غرضیکہ یہ اور اسی قسم
 کے خیالات پیدا ہوئے ہیں، جو طبیعت کو عقیدہ بھر کی طرف مائل کرتے
 ہیں۔

دوسری طرف اس قسم کی آیات ملتی ہیں۔

اور وہ لوگ جیت گئی بڑا کام کر رہے ہیں
 تو کہتے ہیں کہ ہم نے اس طریقہ پر اپنے
 باپ دادا کو پایا، اور خدا نے (سچی)
 یہی حکم دیا ہے، (اے رسول، تم
 صاف کہہ دو کہ خدا پرگز رہے کام
 کا حکم نہیں دیتا، کیا تم لوگ خدا پر
 افترا کر کے وہ باتیں کہتے ہو جو تم نہیں
 جانتے۔

(اے رسول، تم کہہ دو کہ اے لوگو تمہارا
 پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس
 حق قرآن، آچکا، پھر جو شخص سیدھی
 راہ پر چلے گا وہ صرف اپنے ہی دم کے
 لئے ہدایت اختیار کرے گا، اور جو گمراہی
 اختیار کرے گا وہ بھٹک کر کھجائیا ہی
 کھوئیگا اور میں کچھ تمہارا ذمہ دار
 تو ہوں نہیں،

یہ سزا اس کی ہے جو تمہارے ہاتھ
 نے پہلے کیا کرایا ہے اور خدا بندوں

(۱) وَإِذْ فَعَلُوا آيَاتِنَا فَتَنَّا قَالُوا
 دَجْدٌ فَاغْلِبْهُ آيَاتُ اللَّهِ
 أَمْرًا نَابِهًا قُلْ إِنْ اللَّهَ أَلَا
 يَا مَعْ بِالْفُتُونِ الْقَوْلُونَ
 عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۱)

(۲) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ
 جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ
 فَهِنِ اهْتَدَى فَاذْمِمْ
 يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ
 قَانِمًا يَهْمِلْ عَلَيْهِ وَمَا
 عَلَيْكُمْ لَوْ كُنْتُمْ ه (۲)

(۳) ذَلِكْ بِهَاقَتِ مَسْتَابِدَاكُمْ
 فَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلِيمٍ

لِّلْعَبِيدِ (۱)
 (۱) اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِالْقَوْمِ
 حَتّٰى يَغَيِّرُوْا مَا بِالْاَنْفُسِ
 (۲) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ
 وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا (۳)
 پر ہرگز ظلم نہیں کیا کرتا۔
 جو نصرت کسی قوم کو حاصل ہو جب تک
 وہ لوگ اپنی نفسی حالت میں تغیر نہ
 ڈالیں خدا انہیں تغیر نہیں ڈالے گا۔
 جس نے اچھے کام کئے تو اپنے نفس پر
 لئے اور جو بُرا کرے اس کا وبال بھی

اسی پر ہے۔

اس قسم کی آیتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور مطلق نہیں وہ
 نیکی اور بدی کے راستوں پر اپنے اختیار سے چل سکتا ہے۔ وہ حسنات
 کی جزا اور معاصی کی سزا کا مستحق ہے۔ وہ جب تک خود اپنی حالت کو
 نہ بدلے خدا بھی اس کی حالت کو نہیں بدلتا۔

ان دونوں قسم کی آیات میں یہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے
 لیکن درحقیقت ایسا ہے نہیں۔ بات یہ ہے کہ تمام آیات مختلف موقعوں
 پر نازل ہوئی ہیں اور ہر آیت کا مفہوم اسی وقت واضح ہو سکتا ہے جب
 اس پر ان مواقع اور ماحول کے لحاظ سے غور کیا جائے ہن میں اس کا نزول
 ہوا ہے۔ ہر آیت کا مفہوم اس مخصوص پیرایہ بیان سے ربط و ربط کے
 ساتھ متعین کیا جاسکتا ہے جس میں وہ وارد ہوئی ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائیگا۔

تو رابطہ معنوی میں فرق پیدا ہو جائیگا اور مفہم سمجھنے میں یقیناً غلطی ہوگی جہاں
 جہاں خدا کی قدرت بالغہ کا فکر ہوا ہے اور اس قوت کا سوال پیدا ہوا ہے
 جو انسان کے معاملات میں قطعی طور پر فیصلہ کن ہے وہاں ایسی آیات آئی
 ہیں جن میں خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی عظمت و جبروت کی نشانیاں
 بیان کی گئی ہیں اسی طرح جہاں انسان کی ذمہ داریاں موضوع کلام قرار
 پائی ہیں وہاں ایسی آیات وارد ہوئی ہیں جو اس کے جبروی طور پر باختیار
 اور صاحب اختیار ارادہ ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس کے اعمال
 کا اسی کو ذمہ دار تسلیم دیتی ہیں (۱) دوسری بات یہ ہے کہ خدا کے حکم اور
 ارادے کا جہاں جہاں فکر آیا ہے اس کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں۔ (۱)
 فطری (۲) شرعی۔ خدا نے تمام اشیا کی خاص خاص فطرتیں بنائی ہیں جن
 میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ ہر چیز کی فطرت جیسی ہے ویسے ہی نتائج و آثار
 اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ خدا نے اس فطرت کو بھی اپنے حکم اور ارادہ سے
 تعبیر کیا ہے۔ خدا نے جہاں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا
 ہے اس سے فطری حالت مراد ہے یعنی گمراہ ہونے والے کی فطرت میں میلان
 گناہ موجود تھا اور فطرت کو چونکہ خدا نے تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اس لئے کہا
 جاسکتا ہے کہ وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کر سکتا ہے لیکن انسان اعمال کی
 ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا

عالم اسباب ہے۔ ہر سبب کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ انسان سے بظاہر عمل سرزد ہوتا ہے اس لئے جہاں اعمال کو اس کی ذات سے نسبت دی گئی ہے وہ حالت بھی صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی انسان نے جس ارادہ سے فعل کو انجام دیا وہ ارادہ بھی خدا ہی نے پیدا کیا اس لئے یہ کہنا بھی درست کہ تمام افعال کا فاعل حقیقی خدا ہی ہے جن آیات میں اس قسم کا ذکر ہے کہ خدا کسی کو بُرائی میں آلودہ ہونے کا حکم نہیں دیتا وہاں شرعی حکم مراد ہے اس لئے بقول مولانا شبلی مرحوم ”دونوں آیتوں میں کسی قسم کا تعارض نہیں“ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ اہل اسلام میں عقیدہ جبر کی داغ بیل مسئلہ تقدیر سے پریمی ضرورت اس بات کی گئی کہ انسان کا رد یا رجائت میں مصروف نہ رہے لیکن اس کا قلب یا خدا سے غافل نہ ہونے پائے۔ مصیبت ہو یا راحت آسانی ہو یا دشواری ہر حال میں دل خدا ہی کی طرف مائل رہے انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جب اس کو کوئی غیر معمولی خوشی یا کامیابی حاصل ہوتی ہے تو اکثر فرائض کا احساس اور زندگی کی باوقار سنجیدگی کا جذبہ کمزور ہو جاتا ہے اور اس میں ایک طفلانہ بے پرواہی اور بے جانانہ و تقویٰ کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت اس کو بے وقار بنا دیتی ہے اس لئے وہ کسی طرح ممدوح نہیں جب وہ شہیدِ قسم کی پریشانیوں

میں مبتلا ہو جاتا ہے تو کبھی کبھی غم و اندوہ کے دباؤ سے اس کے ذہنی توازن میں فرق پیدا ہو جاتا ہے اور اس صورت میں بھی کاروبار حیات اور طاعات اور عبادات خدا میں خلل واقع ہونے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ ناگزیر واقعات ہو کر ہی رہتے ہیں۔ اس کی انتہائی پریشانی و اطمحلال سے کوئی مفید مطلب نتیجہ نہیں نکلتا۔ لہذا انسان کو اس قسم کے ہمت شکن اور ناسد خیالات سے محفوظ رکھنے کے لئے مسئلہ تقدیر کی تعلیم دینی گئی تھی واپس یعنی کامیابی پر اترنا ہوتا ہے۔ اور مصیبت پر اعتراض کہ نامزد ہوں یہ ہر امر کو خدا ہی کی طرف سے سمجھنا چاہیے۔ تقدیر مثبت الہی کا نام ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ	جتنی مصیبتیں روئے زمین پر اور خود
فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي الْفُتُكِمَا	تم لوگوں پر نازل ہوتی ہیں (وہ سب)
إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ	قبل اس کے کہ ہم انہیں پیدا کریں
أَنْ تَسْرَاهَا طَائِفَاتٌ	کتاب (روح محفوظ) میں دکھی ہوئی
عَلَى اللَّهِ لَيْسَ بِهِ كَيْدٌ	ہیں بیشک یہ خدا پر آسان ہے
وَأَلَسُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ	تاکہ جب کوئی چیز تم سے جاتی ہے
وَلَا تَقْهَرُوا بِمَا أَسَكُمُ	تم اس کا رنج نہ کیا کرو اور جب
وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُثَالٍ	کوئی چیز خدا تم کو دیتے تو اس پر

نہ اترا یا کر، اور خدا کسی اترنے
والے شیعہ باز کو دوست نہیں رکھتا۔

تقدیر کے اس نظریے سے انسان کے مجبور مطلق ہونے کا احساس
بڑھنا شروع ہوا، یہ اگرچہ ایک غلط فہمی تھی لیکن بعض حالات ایسے پیدا
ہوئے کہ اس کی لئے بڑھتی ہی چلی گئی، عرب کے اکثر قدیم مسلمان اپنے
بت پرست اجداد کی تقلید میں عقیدہ جبر کی طرف میلان رکھتے تھے،
خصوصاً خاندان بنی امیہ کے لوگ پہلے عرب تھے بعد میں مسلمان، اس لئے
وہ جبر ہی عقیدے کے بڑے حامی تھے، دوسرے یہ کہ وہ بالعموم انتہائی
نقدی پسند اور زشت کردار تھے، عقیدہ جبر کی بنا پر وہ اپنے اعمال مذمومہ
کی ذمہ داری سے براہ راست بچ سکتے تھے۔ انسان مجبور ہے، جو کچھ کرتا
ہے خدا ہی کرتا ہے۔ اس لئے اگر انسان سے ظلم و زیادتی بھی سرزد
ہو جاتی ہے۔ تو وہ بھی خدا ہی کی منشا کے مطابق ہوتی ہے، کسی کو مجال
دم زدن نہیں باقی رہتی، مگر ضحکہ عقیدہ جبر بد اعمالیوں کے جواز کا ایک
کامیاب حیلہ بن سکتا تھا، اس لئے زور حکومت اور تاثیر سیم زدن نے ان
کو فروغ دینے میں پوری سعی سے کام لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ کم فہم اور گناہ پسند
لوگوں نے جہلتاً عقیدہ جبر کو اختیار کرنا شروع کیا تاکہ ہر فعل نا پسندیدہ پر یہ
کہہ کر چھوٹ جائیں کہ انسان کے تمام افعال بحکم الہی صادر ہوتے ہیں۔

باقاعدہ طور پر اس عقیدے کی تلقین جہم ابن صفوان نے کی، اس نے لوگوں کو یہ بتایا کہ انسان بالکل مسلوب الارادہ ہے وہ اپنے افعال و اعمال میں مجبور محض ہے، اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں، اس لئے وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار نہیں، حامیان جبر اپنے نظریہ کی تائید میں صرف وہ آیات پیش کرتے تھے جن میں خدا کی قوت و ارادے اور اس کی عزت و جبروت کا ذکر آیا ہے، وہ ایسی آیات کو نظر انداز کر دیتے تھے جن میں انسان کی جبر و آدمی اور عملی ذمہ داریاں بیان کی گئی ہیں، اس دہشتان جبر کے خلاف معبد الجہنی نے نظریہ قدر کی تعلیم دی، اس نے بتایا کہ انسان اپنے ارادے اور افعال میں پورا اختیار رکھتا ہے، معبد نے نبی امیہ کو لفاق بین المسلمین کا مجرم قرار دیا اور ان کے ظالمانہ طرز حکومت اور کردار... کے خلاف باغیانہ انداز میں آواز بلند کی، نتیجہ یہ ہوا کہ شہر ہجری میں حجاج عامل عراق نے خلیفہ عبدالملک کے ایما سے معبد الجہنی کو قتل کر دیا، اس کے بعد غیلان دمشقی نے عقیدہ قدر کی تعلیم کو جاری رکھا، لیکن وہ بھی بالآخر مشام ابن عبدالملک کے حکم سے تلوار کے گھاٹے اتار دیا گیا (۱)

معمولی سا تامل کرنے پر اتنی بات سناںی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جبر و قدر کے یہ دونوں نظریے انتہا پسندی کی مثال ہیں، صحیح اسلامی نظریہ

دونوں کے بین ہیں ہے، جس کا خلاصہ حضرت امام رضا علیہ السلام کے الفاظ میں یہ ہے کہ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کے دونوں راستے بتا دیے ہیں، ان میں سے ایک خدا تک پہنچانے والا اور دوسرا اس سے بہت دور لے جانے والا ہے، اب انسان کو اختیار ہے کہ ان دونوں راہوں میں سے جو راہ چاہے اختیار کرے، ہلال و خوشی، انعام و سزا انسان کے طرز عمل پر منحصر ہے، گویا اس لحاظ سے انسان مختار ہے، لیکن اس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ بُرائی کو اچھائی میں تبدیل کر سکے، نیکی نیکی ہی بدی بدی ہی ہوگی، اس اعتبار سے انسان مجبور ہے۔

حضرات صوفیاء بادۂ وحدت سے سرشار رہتے ہیں، ان کے نزدیک مخلوقات کا کوئی وجود ہی نہیں۔ لہذا انسان کے اختیار کا ذکر کرنا محض نادانی ہے، اس بنا پر صوفیائہ شاعری میں عموماً عقیدہ جمیع کی تشریح و تفصیل کی گئی ہے، اور مختاری کو صرف ایک تہمت پھیرا دیا گیا ہے۔

ناستی ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہم کو عیب باز نام کیا میر
انسان وجود حقیقی سے محروم ہے، اختیار کا تصور وجود کے غیر قابل اعتبار ہے، انسان کا وجود معدوم ہے، اس لئے اختیار بھی معدوم ہی دکھڑا، لیکن یہ بظاہر وہ مصروف عمل نظر آتا ہے، تو پھر اس کو مجبور بھی کیسے کہاجا سکتا ہے؟ جو اس پر ہے کہ وہ حقیقتاً مجبور ہے، وہ ایک قید

کے عالم میں ہے، لیکن قید ایسی ہے جس میں وہ بظاہر بندہ زنجیر نہیں اس قید بے زنجیر کا عالم اس کے لئے اور بھی پریشان کن ہے، قاعدہ ہے کہ جب لوگ کسی کو قید و بند یا س وجہ میں مبتلا دیکھتے ہیں تو اس پر رحم کھاتے ہیں اور اس کے ساتھ اظہارِ ہمدردی کرتے ہیں جس سے اس کو فی الجملہ تسلی ہو جاتی ہے۔ لیکن جو مجبور ہو کر بھی دوسروں کو اپنے عالم جبر کا یقین نہ دلا سکے وہ اس تسلی سے بھی محروم رہتا ہے، وہ اگرچہ مجبور و مقید ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کے ظاہری آثار اس حقیقت کی شہاد نہیں دیتے وہ اپنے عالم مجبوری کو دوسروں پر ثابت نہیں کر سکتا، وہ اظہارِ جبر میں بھی شجر ہے، اس سے زیادہ مجبوری کا عالم تصور میں نہیں آ سکتا۔

زندگی جبر ہے اور جبر کے آثار نہیں
ہائے اس قید کو زنجیر بھی دکا نہیں
زیادہ سے زیادہ انسان میں اختیار کا ایک پرتو ملتا ہے، جو حقیقی اختیار و قدرت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا، لیکن وہ اس غیر حقیقی اختیار سے محفوظ نہیں رہ سکتا، وہ خود اختیار کو قبول کرنے کے لئے مجبور رہے گا، اور اس کا اختیار بھی و حقیقت جبر ہے۔

اس امر میں بھی یہ بے اختیار ہے بندہ
وہ ہے ورنہ اگر یاں کچھ اختیار ہے
وہ اختیار کی نہت لیکر پیدا ہوا ہے، بظاہر مختار معلوم ہوتا ہے۔

درحقیقت مختار نہیں، نمود اختیار محض نسبتی ہے جس میں قطعیت نام کو نہیں۔ وہ ایک شعلہ ہے جس میں نور بھی ہے حرارت بھی ہے، لیکن اس کا محل ایک ایسی وادی میں قرار پایا ہے جہاں برقی نار بھی ضیا باریاں کر رہی ہے، جس کے مقابلہ میں وہ کسی عظمت و نورانیت کا مالک نہیں کہا جاسکتا، وہ نورانی معلوم ہوتا ہے لیکن جب ضیائے برقی نمودار ہوتی ہے، شعلہ کی لمعہ افشائی معدوم نظر آنے لگتی ہے، اسی طرح مختار کل کی قدرت بالغہ کے مقابلہ میں انسان کے اختیارات بھی جبر مطلق سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

نور و اختیار سے نسبت جبر ہے (گافی)

شعلہ آرمیدہ ہوں وادی برقی نار میں
جبر کی انتہا کا مقام وہ ہے جہاں بندہ اپنے آپ کو از کاتب گناہ کی قدرت سے بھی محروم سمجھتا ہے، اگر اس سے گناہ کا سرزد ہونا ممکن ہوا تو اس نے اس کو بھی "توفیق" ایزدی سے تعبیر کیا ہے وہ "توفیق گنہگاری" کو بھی کرم تصور کرتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ کم از کم گناہ کی بدلت اس کے جبر محض میں ایک اختیار کا پہلو تو پیدا ہو سکتا ہے، لہذا وہ از کاتب گناہ پر شکر ادا کرنے لگتا ہے۔

مجبوری عریاں کو یہ خلعت مختاری

(گافی)

اللہ سے کرم ہم اور توفیق گنہگاری

جب گناہ کی تکمیل بھی توفیق گناہ یعنی کرم ایزدی پر منحصر قرار پائی

تو پھر گناہ کی معافی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، خدا یقیناً گناہوں کا عفو کرنے والا ہے اور اس میں اس کی شانِ رحم کا ظہور ہے، لیکن گناہ جب حقیقتاً گناہ ہی نہ ہے بلکہ کرمِ خداوندی کا نتیجہ قرار پا جائے تو امیدِ عفو خدا کے رحم و کرم سے نہیں بلکہ اس کے عدل انصاف سے وابستہ ہو گئی، یعنی اب انسان نجات کے لئے گناہ کی گری نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کو ایک استحقاق کی حیثیت سے طلب کرتا ہے، اس کے افعال اس کے اپنے اختیار سے سرزد ہی نہیں ہوئے، فاعل حقیقی خدا ہی ہے، انسان کی حیثیت صرف ایک آلہ کار کی ہے، لہذا خدا کے انصاف سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ گناہوں کے متعلق باز پرس ہی نہ فرمائے گا۔

امیدِ عفو ہے تیرے انصاف سے مجھے
شہاد ہے خود گناہ کہ تو پردہ پوشش تھا

جب بندہ کے جبر کا یہ حال ہے تو اس کو منہم بہ اختیار ہانے کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی؟ حکمتِ الہیہ اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کارِ گاہِ عالم کی تمام رونق اور ہنگامہ آرائیوں کا دار و مدار انسان کی ذات پر ہے، ضرورت ہے کہ وہ فریب اختیار میں رکھا جائے، اگر اس کو اپنی مجبوری و ناچارِی کا احساس پورے طور پر ہو جائے تو اس کی تمام کوششیں جوش و خروش، ذوقِ عمل سب کا خاتمہ ہو جائے، بازارِ حیات کی رونق رخصت ہو جائے اور نظامِ عالم میں آثارِ حیات باقی نہ رہیں، اس لئے اس کی مجبوریوں کو خلعت اختیار پہنا دیا گیا ہے تاکہ بزمِ کائنات و بزمِ دہم و بزمِ

نہ ہو جائے۔

اختیار ایک اور امر می مجبور می کی
لفظ سعی عمل اس مطلب حاصل سے اٹھا
جبر و اختیار کے ان تضاد پہلوؤں کی ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے
کہ خدا مجبور حقیقی ہے اس نے اپنی معرفت کے لئے انسان کو پیدا کیا
وہ خدا کی خواہش قرار پایا لہذا مختار کل ہے، لیکن فی یقین میں آنے
کے بعد وہ خود عاشق خدا بن جاتا ہے اور اس کے وصال کا متمنی بن جاتا
ہے، اس کو خارج میں تلاش کرتا ہے جہاں وہ مل نہیں سکتا، طالب کی یہ
تساویر می نہیں ہوتی اس طرح انسان ایک عاشق کا نہ ہونے جس میں جبر
مطلق کی شان پائی جاتی ہے۔

کہیں عاشق کا مطلب ہوں کہیں معشوق کی خواہش
کہیں مجبور مطلق ہوں کہیں مختار کامل ہوں
لیکن جب کسی تاویل سے طبیعت مطلق نہیں ہوتی تو یہ کہہ کر بات ختم کر
دی جاتی ہے کہ جملہ موجودات صفات الہیہ کے اظلال ہیں اس لئے مختار می
و مجبور می کی نسبت سے اس کا ذکر ہی کرنا درست نہیں حقیقت موجودات
نا قابل یقین ہے لہذا نہ جبر ہے نہ اختیار ہے، صرف ذہانی باتیں ہیں جن
سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔

کل ہستی عالم پرطاری ہیں صفات اس کے
سب کہنے کی باتیں ہیں مختار می مجبور می
جگر

اردو شاعری کے موضوعات و سالیب پر تصوف کا اثر

ہماری شاعری کے اکثر اصناف سخن خصوصاً غزل میں تصوف کے مسائل اس کثرت سے ادا کئے گئے ہیں کہ اگر ہر فیاض اشعار کو خارج کر دیا جائے تو صرف نایب شاعری نصف سے زیادہ باقی نہ رہ سکے گا، تصوف نے جس وقت سے اردو شاعری میں راہ پانا شروع کی وہ اس سے بہت پیشتر ایک باقاعدہ تنظیم یافتہ فن کی صورت اختیار کر چکا تھا اور اس کے تصورات لب و لہجہ اور اظہار بیان کے مخصوص نشانات قائم ہو چکے تھے، اس لئے کیسے ہو سکتا تھا کہ وہ شاعری کو متاثر نہ کرے، اپنا سچہ تحقیقی سے پتہ چلتا

ہے کہ اس نے اردو شاعری پر لفظی اور معنوی حیثیت سے گونا گوں اثر ڈالے
شاعری نے تصرف کو فغمہ گرمی سکھا دی لیکن خود بھی اس کی سیکڑوں
اصطلاحات لے لیں اور اپنے آہنگ و اطوار میں اس سے پورے طور
پر متاثر ہو کر رہی،

تہذیب و شائستگی | اردو شاعری میں حسن و عشق کا موضوع
بڑی نمایاں جگہ حاصل کر چکا ہے، اور اس
کے لیے شمار پہلو فکر و تخیل کی تحسین آفرین بلند یوں کے ساتھ ادا کئے
جا چکے ہیں، لیکن اس کی تاریخ میں بعض زمانے ایسے بھی گزرے ہیں جب کہ
عشق مجازی کی کیفیات میں بہت پست مادیت کا رنگ نمودار ہوتا رہا ہے
ایسے زمانے عام طور پر وہی ہیں جن میں تصوف کا میلان بعض اسباب کی
بنیاد پر وہ سخطا طر رہا ہے، لکھنؤ میں ناسخ اور ان کے متبعین کا زمانہ اور
دہلی میں داغ کا عصر شاعری اس حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، لکھنؤ میں
عیش و راحت کی فراوانی سے وغمہ کی بہتات، ان آسانوں کے ذوق اور
کثرتِ لغات نے شاعری کے دیوتا کو روحانی بلندیوں سے گرا کر اس
سے اس کی عظمت چھین لی تھی۔ کپڑا بیکہ "پونچال لڑکا" بن گیا تھا
جو امراء کی محفلوں میں جا کر اپنے تیروں سے دلوں کو زخمی نہیں کرتا تھا بلکہ
اپنی طفلانہ حرکات کے ساتھ بیرو گمان کے نقلی کرتب دکھاتا تھا، دیکھنے
والے زخم نہیں کھاتے تھے بلکہ مخطوط و مسطور ہوتے تھے اس کے کمال
کی داد دیتے تھے اور یہ نثر و تحسین آفرین پر تکلف فہموں کی مسلسل تان

پر ختم ہو جاتا تھا، دہلی کا ہمارا دم توڑ رہا تھا لیکن اس نزع کے ہنگام میں
 بھی اپنی کھوئی ہوئی لذت حیات اور فوت شدہ مال و جاہ کے ذکر و تصور
 سے خوش و خرم معلوم ہوتا تھا، اس کی آہوں میں ترنم اور نالوں میں نغمہ سرائی
 کے انداز پیدا ہو جاتے تھے، اور دیکھنے والوں کو غور سے دیر کے لئے اس
 کی صحت و خوش حالی کا گمان ہونے لگتا تھا، غرض کہ لکھنؤ ہویا دہلی آدو
 شاعری کے دونوں مرکز بعض ایسے ادوار سے گزرے ہیں جن میں عشق
 مجازی کے جذبات رکاکت و پستی، اتبدال و بانائیت کے الزام سے داغدار
 نظر آتے ہیں، بدھنڈی اور فحاشی کی یہ لے اگر وقتاً فوقتاً روک نہ دی گئی
 ہوتی تو ہماری شاعری ایک بدترین سوسائٹی کی ترجمان بن کر رہ جاتی، یہ
 اصلاح اور روک تھام اگرچہ متعدد اسباب کی بنا پر ہوئی لیکن قصود
 بھی ان میں ایک خاموش مصلح کی صورت سے مخصوص اہمیت رکھتا ہے
 قصود ذوقِ روحانی کا نام ہے، جو انسان کی فطرت کو ہر زمانہ میں
 متحرک کرتا رہا ہے، اس کا مطلب حسنِ حقیقی ہے، اس لئے اس کے لب و
 لہجہ میں شرافت، وقار اور متانت ایک لازمی چیز ہے، ہماری غزل میں
 جہاں عشقِ مجازی کی چھٹیڑ چھاڑ اور معاملہ بندی کی تصویریں ملتی ہیں، جہاں
 ”عطار کے لونڈے سے“ ”دو الینا“ کا شنفانہ حکمتِ عملی میں شمار ہوتا ہے،
 جہاں محبوب سے ”دھول دھپا“ ”بہ جانے اور عاشق کی پیش دستی کا ذکر
 فخر و ناز سے کیا جاتا ہے، جہاں پادشہ کی جھنکار اور محرم اب رواں
 کی یاد اکثر ستاتی رہتی ہے، وہیں حسنِ مطلق کی لطافت و پاکیزگی اظہار

محبت کے مہذب و شائستہ اطوار "عشق نیاز عشق" کے دلنشین پیرائے
 اور اظہارِ نازِ حسن کے روح افزا نمونے بھی دستیاب ہو سکتے ہیں اپنی
 مجاز کے ساتھ حقیقت کی یہ رفعتیں صرف تصوف ہی کی بدولت نظر آتی
 ہیں اس نے ہماری غزل پر اس طرح پر تو فیض ڈالا ہے کہ حقیقت تو
 چھ حقیقت ہے بسا اوقات مجاز پر حقیقت کا دھوکا ہونے لگتا ہے اظہارِ
 محبت میں متانت و پاکیزگی تہذیب و سنجیدگی کا جواز ہمارے آداب میں
 آج نظر بہت وہ زیادہ تر اسی جذبہ روحانی کا دینِ منت ہے موجود
 زمانے میں مذاقِ تصوف کم ہو چلا ہے، دیکھ لیجئے کہ ترقی پسند آداب میں
 عزیمتی و فحاشی اور جنسی بھوک کے مظاہرے دن بدن بڑھتے چلے جا
 رہے ہیں یہ روحانی اسخطاط کا لازمی نتیجہ ہے، جو لوگ اسرارِ تصوف کے
 مرتبہ شناس رہے ہیں ان کے یہاں تو ابتذال و رکاکت کا کبھی شائبہ ملتا
 ہی نہیں۔ وہ لوگ بھی جو حلقہٴ صوفیاء میں شامل نہیں کئے جاسکتے اور جن
 کا کلام بعض مواقع پر تہذیب و شائستگی سے محروم ہو جاتا ہے ان کے
 یہاں بھی بادۂ حقیقت کے عارضی نشہ میں ارتفاع خیال اور بلند ہی
 اخلاق کے بڑے مکمل نمونے مل سکتے ہیں، وہی میر جو عشقِ جواز ہی میں اس
 لب و لہجہ تک اتر آتا ہے۔

یوں پکاریں ہیں ہمیں کوچہ جاناں والے
 ادھر آجے آجے اوچاک گریباں والے
 میر
 جب عشقِ حقیقی کے واردات بیان کرتا ہے تو ان الفاظ میں گفتگو کرتا

ہے۔ س

نہ ہو یوں میکہ مسجد سا پرواں ہوش جلتے ہیں
 ہوا ہے دونوں جاگہ ایک دوبارہ گندہ اپنا
 آتش اگر محفل مجاز میں یہ شعر کہہ سکتا ہے۔
 رہا نہ شبہ ہمیں اس کے حلقہ ہونے سے
 یہ عقدہ ناف نے کھولا کر ہے مونیر
 تو وہی آتش ہر دم تصرف میں اگر ایسا شعر بھی کہہ جاتا ہے س
 صفائے قلب سے نہ پر تگیں ہیں بحر و بر دونوں
 آتش ملا رہتے سکندر کا مجھے آئینہ سازی سے
 دہلی کا بانگ اور رنگیلا شاعر داغ عاشق مزاج ہے، لیکن عشق مجازی
 میں الکسار و واضع ادراست قفل کا قائل نہیں، جب کہ تاسعہ کو محبوب
 کو خوب علی کٹی باتیں سنا دیتا ہے، زیادہ تنگ آتا ہے تو اس سے اظہار
 بے نیازی کرو سینہ پر آمادہ ہو جاتا ہے س
 ر ونبیا میں وضع دار حسین اور بھی تو ہیں؛
 دماغ معشوق اک تمہیں تو نہیں اور بھی تو ہیں
 وہی داغ جب بخٹوڑی دیر کے لئے صوفی بن جاتا ہے تو کوئے
 جاناں میں بار بار جاتا ہے، حسرت دیدار میں ناکام واپس آتا ہے، لیکن
 حرفت شکر کایت بھی زباں پر نہیں لاتا س
 روزہا کر اس کے کوچ سے پلٹ آتے ہیں ہم

دیر حضرت سے پہروں جانب در ویکھ کر
 اس طرح تصوف کی آمیزش نے ہمارے عاشقانہ شاعری کے مزاج
 و اخلاق کی بہت زیادہ اصلاح کی، تصویر محبت بلند ہوا، اظہار محبت میں
 ادب و تراشگی، رفتار و متانت کے پہلو نمودار ہوئے، تصوف نے مجاز
 کو حقیقت کی پابندی بخشی اور حقیقت کے بے مزہ مسائل کو مجاز کی
 رنگینی اور دلربائی عطا کر دی اور قلب شاعری میں جذبہ روحانیت پیدا
 کر دیا، ادنیٰ و کئی نے اسی حقیقت کو زبان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

جسوقت سے بچہ قدر کے نہیں تو لاسے شاعر فکر میں
 اس وقت سون عالم تئیں نرخی سخن بالا ہوا

استغناء و عزت نفس | اردو شاعری کی یہ ایک بڑی بد قسمتی تھی کہ
 ایرانی شاعری کی طرح اپنی ترقی کے ابتدائی

ادوار میں وہ سلاطین و امراء کے درباروں سے وابستہ رہی، ان تعلقات
 سے اس کو فائدے بھی پہنچے، تکلف و تصنع، شوخی و رنگینی میں وہ بے انتہا
 وسعتیں اختیار کرتی رہی، انعام و اکرام کی طمع میں شعراء نے ایک دوسرے
 سے آگے بڑھنے کی کوششوں میں اشتعال کے ذخیرہ جمع کر دیئے، اگرچہ دائرہ
 فکر محض رسمی اور محدود تھا لیکن اسی میں حیرت انگیز تنوع کے امکانات
 نکلتے چلے آتے تھے، ہمارے شاعری بعض وقت ایک ماہر بازی گر کا قبیلہ
 مدغم ہوتی تھی جو بظاہر خالی تھا لیکن جب شاعر اپنے کمالِ ساحری کی
 نمائش کرنے بیٹھتے تھے تو ایک ہوشیاری بازی گر کی طرح اسی خالی قبیلے سے

سیکڑوں ہزاروں قسم کی چیزیں نکال نکال کر ڈھیر لگا دیتے تھے، جو اگرچہ دیکھنے
 والوں کے کام نہیں آ سکتی تھیں نہ ان کو کوئی فائدہ پہنچا سکتی تھیں،
 لیکن اپنی ظاہری چمک و منک اور رنگ روپ سے ان کی تفریح طبع کا
 ایک ناقابل اختتام سلسلہ قائم کر دیتی تھیں، فن شعر گوئی درباروں تک
 رسائی حاصل کرنے کا ایک گز نامہ (Pass Port) بن گیا تھا،
 مال و زر، عرف و جاہ کی خواہش سے شعر کہنے والوں کی تعداد میں یوں اضافہ
 لڑتی جا رہی تھی، یہ سب کچھ تھا، لیکن شاعری کے لب و لہجہ میں خوشنما
 اور چابوسی کا پورا پورا رنگ آ گیا تھا، مدح و ثناء میں اتہاٹی کذب سے
 کام لینا اور پھر اس کذب بیانی کو جو ہر شاعری قرار دینا جس ذہنی پستی اور
 اخلاقی تنزل کی عکاسی کرتا ہے۔ وہ محتاج بیان نہیں، یہ ایک قسم کی
 خود فریبی تھی، شاعری میں درد و غم کوئی مذہوم بات نہ تھی وہ اس کا
 حسن و کمال بن چکی تھی، عنصر کذب کی کمی خصوصاً قصائد میں قصص شاعری
 پر معمول کی جاتی تھی، ان غلط بیانیوں کا نام مبالغہ رکھ لیا گیا تھا، توفیق
 و ستائش کے مواقع اس کثرت سے پیش آ جاتے تھے کہ قصائد کے علاوہ
 مغز لوں میں بھی ”تجمل حسین خاں“ کی فراوانی عیش کا ذکر اور ”علی بہادر
 عالی گہر“ کے ”سدا رہند ناز“ پر سنے کی دعا شامل کی جا سکتی تھی، ایسی
 فضائیں ہماری شاعری صداقت، گفتار اور عزت نفس کے جوہر سے
 بالکل محروم جاتی، لیکن یہاں بھی تصدق سے اس کو سنبھالے رکھا، مدح
 گستر شعر اد کی کثرت کے سبب سے شاعری ایک پیشہ بن گئی تھی، خواجہ

میر درد اور حضرت شاہ نیاز احمد صاحب اور چند دیگر شعراء بزم تصوف کے صدر نشین بھی تھے، انہوں نے شاعری کے نظریہ کو بلند کیا اور لوگوں کو ذوق شاعری کی حقیقی رفعتوں سے خبردار رکھا، اپنا پختہ خواجہ درد نے ایک موقع پر ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے۔

”شاعری ایسا کمال نہیں جس کو مرد آدمی اپنا پیشہ بنالے اور اس پر فائز کرے، البتہ انسانی ہنروں میں سے ایک ہنر ہے، بشرطیکہ صلہ حاصل کرے اور در بدر پھیلے گا آگہ نہ بنے۔ اور مدح اور ہجو دنیا گمانے کے لئے نہ کہے۔ ورنہ گداگری کی ایک صورت ہے۔ اور طماعی اور بد نفسی کی ایک دلیل“ (۱)

ان حضرات نے کسی کی مدح سہل کی نہیں کی اور شاعری کو گداگری سے بچائے رکھا، خواجہ آتش کی مثال ہمارے سامنے موجود ہے کبھی کسی صاحب تخت و تاج کی مدح و ستائش سے اپنی زبان کو آلودہ نہیں کیا، بلکہ لوگوں میں اگرچہ کمزور کے اثر سے کہیں کہیں عریانی جھلکتی نظر آجاتی ہے، لیکن استغنا اور علو نفس میں کبھی فرق نہیں آنے پاتا، حضرات صوفیاء نے اگرچہ اپنی تحریروں میں تصوف اور فقیر کے علمی امتیازات کا

(۱) نالہ درد ص ۲۸ عبارت از مقدمہ دیوان دردانہ قلم محمد حبیب الرحمن

خال صاحب شروانی ص ۱۰۰

دیکھا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقر بھی عین نصرت ہی ہے، یہ وہ منزل ہے جہاں
 بڑے بڑے آنکھ میں نہیں سماتے، صوفی کا نظریہ فکر ایسا نہیں ہے،
 جس میں وہ پیکر احتیاج بن کر کسی کا دست نگر نظر آئے، بلکہ وہ خدا کے
 سوا سب سے مستغنی رہتا ہے، فقر و فاقہ اس کے لئے مصیبت نہیں
 بلکہ عین راحت اور باعث فخر و ناز ہے، وہ اپنی گدڑی میں مست رہتا
 ہے، فقر اس کے لئے ایک سلطنت ہے، اس کے مقام بلن کے سامنے
 سلطانین عالم کی گردنیں خم ہو جاتی ہیں، اس کی شان استغنا اور ترک سوال
 کی عظمت بڑے بڑے تکبر پسندوں کے قصر سخوت کو ڈھا دیتی ہے، ایک
 بادشاہ نے کسی فقیہ سے کہا، ”مجھ سے کچھ طلب کر“ فقیہ نے جواب دیا، ”میں
 اپنے غلاموں سے کچھ نہیں مانگا کرتا“ بادشاہ اس کا مفہوم نہ سمجھا، اور کہا
 کہ اے درویش! اپنے اس قول کی توضیح تو کر، فقیہ نے کہا میرے دو
 غلام ہیں، ایک حرص اور دوسری امید، اور قرآن و دلوں کا غلام ہے اس
 لئے غلاموں کے غلام سے کوئی چیز طلب نہیں کرنا چاہئے، دوسرا پیغمبر اسلام
 نے اسی فقر کی تعلیم دی تھی جو دعا کی صورت میں آپ کی زبان مبارک سے
 اس طرح ظاہر ہوئی، اَللّٰهُمَّ احْبِبْنِيْ مَسْكِيْنًا وَّ احْسِنْ لِّيْ فِيْ زَمْرَتِهِ
 الْمَسَاكِيْنِ یعنی اے خدا مجھے فقیہ کی حالت میں زندہ رکھ اور مجھے مساکین
 کے زمرہ میں محشور فرما (۲) فقر کی یہی وہ شان ہے جس میں علو نفس، استغنا،

راستہ گفتاری اور سنی پستی کا جلوہ نظر آتا ہے، شان فقر کے یہ تمام محاسن ہر شخص میں نہیں ملتے، لیکن میلانات تصوف کی فراوانی نے ان کو اتنا عام کر دیا تھا کہ جن لوگوں کے عمل میں ان کا ثابہ نہ ہوتا تھا وہ بھی شعر کہتے وقت ان اوصاف سے اپنے آپ کو متصف کرنا باعث فخر سمجھتے تھے، سودا قصیدہ گوئیوں کے بادشاہ تسلیم کئے جاتے ہیں، بچو بھی ان سے بہتر شاید کوئی نہ کہہ سکا، امراء کی تعریف اور خوشامدان کی زبان پر بہت مرتبہ آئی، بچو نگاری میں وہ اکثر مخاشی اور بد تہذیبی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن یہی سودا قصائد کی تشبیہ میں اخلاقیات کے دفتر کھول دیتے ہیں اور اصولی حیثیت سے یہ اعلان کرتے ہیں کہ عالی ہمت لوگ اہل دولت کی کبھی خوشامد نہیں کر سکتے۔

خوشامد کب کریں عالی طبیعت اہل دولت کی
نہ جھاڑے آسین کہکشاں شاہوں کی پیشانی
غریبیکہ یہ فقر و تصروف ہماری شاعری میں جہاں صرف رسمی طور پر آگیا ہے وہاں بھی اس نے ہمارے گداگر شعراء کو محظوظی دیر کے لیے معزوم و ہمت، عزت نفس اور بے نیازی کی دولت سے مالا مال کر دیا ہے۔ ان موضوعات پر سینکڑوں ہزاروں اشعار ہمارے ادب میں موجود ہیں، مگر کچھ پر چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن سے یہ بات بھی ظاہر ہو جائے گی کہ ہمارے شعراء نے فکر و تحقیق کی مار سے ان خشک مضامین میں کس کس طرح ادبیت اور دلچسپی پیدا کر دی ہے۔

میر خوب کیا جو اہل کرم کے جُود کا کچھ نہ خیال کیا
ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترک سوال کیا

میر منعم کے پاس قائم و سحاب تھا تو کیا
اُس رندہ کی بھی رات کٹی جو کہ غور تھا

درد شاہ دگ سے اپنے تئیں کام کچھ نہیں
نے تاج کی ہو کس نہ ارادہ کلاہ کا

درد نہیں مذکور شاہاں درد سرگز اپنی مجلس میں
کبھی کچھ ذکر آیا بھی تو ابراہیم ادہم کا

درد نہ ہمارا اوصاف کھولیں مت چشم حقارت
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے

مفتش ہے سزاوار اہل دولت سے فقیروں کا غرور
ہاتھ کو جو کیٹنے لیکھا پاؤں کو پھیلائے کما

منزل فقر و فنا جائے ادب ہے غافل

بادشہ تخت سے یاں اپنے اتزلیت ہے ستمش

باتھکینوں کا مجھ پر بار احساں سے ہے سہل
شکر کی جا ہے اگر حاجت روا ملتا نہیں
اکبر

خوش اسباب ہوگی باعث نقصان فقر
آرزوئے بوریالوئے ریا ہو جائیگی
اسیر

فلسفیانہ تنجیلات فارسی شاعری کی طرح اردو شاعری میں بھی
مصری، یونانی اور ہندوستانی نظام فکر کے اثر سے ہمارے صوفیاء نے
بھی کئی بار سیحقیقت روح اور موز جیات و کائنات پر غور کرنا شروع
کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غلط سے ہی عربی فلسفیانہ افکار و مباحث کا ایک
انبار لگ گیا، فلسفہ کے مسائل رنگینی اور دلچسپی سے خالی تھے، لیکن لباس
شعر میں کرشن و دلربائی کے مکمل نمونے بن گئے، پیچیدہ افکار بھونڈے
سے ٹوڑے اور بھدے پتھر تھے جن کو ادبی سنگتراشوں نے کاٹ بھانٹ کر
عقین و زمر و کام پلہ بنا دیا، گذشتہ صفحات میں جہاں مسائل تصوف کی توضیح
کی گئی ہے ایسے اشتعا کے کافی تعداد میں نقل ہو چکے ہیں جو فلسفیانہ انداز تنجیل
کے آئینہ وار ہیں اس لئے اس مقام پر مزید اشتعا پیش کرنے کی ضرورت
نہیں، لیکن العصر حضرت اکبر الہ آبادی نے فلسفہ اور تصوف کے اس

تعلق کا ذکر نہایت پسندیدہ الفاظ میں کیا ہے۔
 نصرت ہی زبان سے دل میں حق کا نام لایا ہے
 یہی مسلک ہے جس میں فلسفہ اسلام لایا ہے

ارو شاعری میں جا بجا شیخ و
 شیخ و واعظ کی توضیح کا واعظ نام صبح و منتخب کا ذکر نہایت

استہزا کے ساتھ ہوتا رہا ہے، ان لوگوں پر نہا برص و طعن کی جاتی ہے
 نئے نئے طریقوں سے ان کا منہ کھڑا کیا گیا ہے، ان کے افتاد پر ہر کاری
 پر ہتھیار کرتا، عبادتوں کو ریہا کاری بتاتا، ان کے جہتہ، عبادت اور عبادت پر ہتھیار
 تیز فکری کستا، ان کو گالیاں دینا، ان کی گالیاں اچھا لکنا، مفسدہ ان کے
 ساتھ تمام بد تیز ترین اور بد تہذیبیوں کو جائزہ قرار دے دیا گیا ہے۔
 ان کی عبادتیں صرف بیانی ہوتی ہیں، ہم ظاہر شریعت کے پابند ہیں لیکن
 صفائے باطنی سے محروم ہیں۔ دوسروں کو شغل دے دے معشوق سے روکتے
 ہیں لیکن خود چھپ چھپ کر بیٹھے ہیں، دوسروں کو بادہ نشی کرتے دیکھ
 لیتے ہیں تو گرفت کرتے ہیں رشتہ تو مل جائے تو صداقت چھوڑ دیتے ہیں
 حسن انسانی پر ناظر ہمارا نہیں ہوتا لیکن حیران بہشتی کے تصور سے
 دل بہلا لیتے ہیں۔

علماء و واعظین کا طبقہ بھی طور پر اہل اسلام کا پیشرو اور رہنما
 ہے اور مذہبی تعلقات میں ہمیشہ ان کا پورا پورا احترام کیا جاتا ہے لیکن
 انہیں مسلمانوں میں سے جیسا کچھ افراد شعر کہنے بیٹھتے ہیں تو شیخ و واعظ

کوہفت علامت بنانے سے گریز نہیں کرتے، اگر ایسے اشعار کے مضمون کے مطابق اُن سے سوال کیا جائے تو زیادہ تر یہی جواب دیں گے کہ وہ علماء و شیوخ ملت کی انتہائی تعظیم کرتے ہیں، یعنی جیسا شعر میں نظم کر جاتے ہیں ویسا عقیدہ نہیں رکھتے، حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری کا یہ انداز عام طور پر صحیح جذبات کا ترجمان نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر رسمی ہے جو ایرانی شاعری کی تقلید سے اردو شاعری میں آگیا، صورت حالات یہ پیش آئی کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں مذہبی مسائل و اعتقادات کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا ایک عام رجحان نمودار ہوا، علم کلام کی بنیاد پڑی اور اس کی مختلف شاخیں قائم ہوئیں، تفسیر و حدیث، فقہ، سیرۃ و تاریخ کے علاوہ شیعہ و اہل بیت سے زیادہ اختلاف مسائل فقہ میں نمودار ہوا اور مسلمان مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، آئمہ فقہ و حدیث اور علماء کلام کے اس باہمی نزاع اور تفرقہ نے خود اُن ہی کی قوت کو نقصان پہنچانا شروع کیا، بعض آزاد خیالوں نے علمی و علمی ہوئی طبیعتوں نے اس اختلاف کو اچھی نگاہوں سے نہ دیکھا اور اس ذہنی جنگ و پیکار سے علمائے ملت کے فساد میں کچھ فرق آگیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس تمام بحث و مباحثہ کا تعلق زیادہ تر اعمال و عبادات کی ظاہری صورت سے ہو سکتا تھا۔ اسی زمانے میں تصوف اپنے ارتقاء کے منازل طے کر رہا تھا اور اس میں ظاہر سے زیادہ قہر باطن پر توجہ کرنے کی تعلیم دی جا رہی تھی، عجیب نہیں کہ اہل تصوف کا یہ طرز عمل

فقہی اختلافات کی ظاہریت کے خلاف ایک رد عمل کی صورت میں نمودار ہوا
ہو بہر حال ایک طرف ظاہری اختلافات بڑھ رہے تھے دوسری طرف باطنی
اصلاح کے میلانات نرئی کر رہے تھے، ایک جگہ مذہب کی ظاہری پابندی
یعنی شریعت پر زیادہ زور دیا جا رہا تھا اور علوم دینیہ اور اسلامیات میں چلے
تھے، دوسری جگہ یہ تعلیم تھی کہ پہلے مسلمان بننا چاہیے جس کے لئے محبت خدا
کی جھلک پیدا ہونا ضروری ہے کتابوں کی چھان بین سے پہلے مشاہدہ
کائنات کی ضرورت ہے، ہمارے ایک حکمت ماب شاعر نے اس کشمکش
خیالی کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے،

حدیث وفقہ بڑھ کر شیخ بننا خوب ہے لیکن
الکبر زمین و آسمان کو دیکھ کر پہلے مسلمان ہو
نفسیکہ رفتہ رفتہ ایک محاذ جنگ قائم ہو گیا، شروع شروع میں جو انہما
اعتراضات ہوتے تھے وہ صرف مذہبی اور عالمانہ قسم کے ہوتے تھے لیکن
بڑھتے بڑھتے لب و لہجہ بد مذہبی کی طرف مائل ہو گیا، ایک دوسرے پر
لعن طعن کرنے لگا، دینیاتی اجارہ دار اپنے مخالفوں کو کافر اور انا
کے طریق کار کو کفر بتانے لگے، انہوں نے بھی ان کی ضد میں اپنے آپ
کو بت پرست صہم کہنا شروع کیا، عشق کفر بن گیا، سجدہ اور سجادہ
کے بجائے زنا اور بت خانوں کا ذکر آنے لگا، شاعری چونکہ اہل
نصوت کا محبوب مشغلہ تھا اس لئے اس میں ان تمام جذبات کی ترجمانی
مزہ دینے لگی۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اہل عرب اگرچہ ایران پر قابض
 و متصرف تھے اور ان کا مذہب بھی ایران میں جاری ہو چکا تھا لیکن اہل
 ایران اقوام عرب سے بڑی ماننے کے لئے تیار نہ تھے، وہ اپنے آپ کو
 ان کے مقابلے میں بہت زیادہ مہذب، شائستہ، عالم اور بالکمال تصور کرتے
 تھے اور دل ہی دل میں اہل عرب سے متنفر تھے، لیکن چونکہ سیاسی قوت ان
 کے ہاتھ سے نکل چکی تھی اس لئے اپنے جذبات نفرت کو عملی جامہ نہ پہنا
 سکتے تھے، پھر بھی جب موقع پاتے اس حقارت کا اظہار کر ہی جاتے تھے،
 فردوسی نے عربوں کو "شیر شتر" اور "سوار کھانے والا" کہا ہے اور ان
 کی ملک گیریوں پر گردشِ چرخ کو مطعون کیا ہے، عنایں حکومت کے ساتھ
 ساتھ مذہبی علوم کی اجارہ داری بھی ابھی تک عربوں ہی کے دستِ اقتدار
 میں تھی، اس لئے ایرانی شعراء ان حالات سے دل برداشتہ رہتے تھے،
 اور ان کی یہ عرب دشمنی ہی اربابِ دین و ملت کی نفسیہ کایک نہ ہوتی
 سبب قرار دی جاسکتی ہے، پھر یہ بھی بہت قریب قیاس ہے کہ بعض
 علوم بشریت کے اعمال میزانِ خلوص و صداقت میں پورے نہ اترتے
 ہوں اور ان کی اس کوتاہی نے شعراء کے لئے جو اپنے آپ کو رند و
 کافر کہنے لگے تھے زبانِ کشائی کی اور بھی زیادہ گنجائش پیدا کر دی ہو
 مختصر یہ ہے کہ اردو و شاعری نے یہ اندازِ تمسخر ایرانی شعراء سے سیکھا۔
 اور اپنے یہاں رسمی طور پر اس کو شامل کر لیا۔
 اردو شاعری کے ہر دور میں یہ رنگ کم و بیش موجود رہا، اگرچہ وہ کبھی

رسمی حدود سے آگے نہ بڑھ سکا لیکن موجودہ دور میں علمائے شریعت اور
 ارکان ملت کی سختی و افقی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے، مادیت کا دؤر
 ہے اور مذہب و اعتقادات مذہبی کی عظمت اکثر دلوں سے نائل ہوتی جا رہی
 ہے، ایسے لوگوں کے نزدیک مولیانہ اور زاہدانہ زندگی ایک جسم قرار پا چکی
 ہے، اس لئے اس دور میں یہ انداز تصحیک کبھی کبھی پیچھے جذبات سختی
 کے ساتھ رونما ہو رہا ہے، ہماری شعراء کے اس میلان نے خواہ
 وہ حقیقی ہو یا رسمی اردو ادب میں مزاح و ظرافت، شوخی و مسخر کے مختلف
 پہلوؤں کو نئے نئے اسالیب سے اُبھارا ہے، اگر ایسے تمام شعراء کا انتخاب
 کیا جائے تو پڑھنے والے کو لطیف تبسم سے بیکر فاک شکاف، فہم پر تناسک
 کا سامان جنیا فنت مل سکتا ہے، بہت سے الفاظ جیسے شیخ و محتسب
 و اعظم، زاہد، ناصح، عمامہ، منائیل، محراب و منبر، سب و سجاد و مسجد و
 خانقاہ، کعبہ و بیت خانہ، خرقہ اور گدڑی وغیرہ اس سلسلہ بیان میں استعمال
 ہوتے رہتے ہیں، مونے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

آسمان کو پر نہ لہجہ چپا اور ابر سفید
 جا نماز زاہد عزالت نشین برباد ہے

بارے مستوں نے ہوشیاری کی
 دے کے کچھ عجب کا منہ جھٹکا

میر
نہ کیونکہ شیخ تو کل کو اختیار کریں
زمانہ ہووے مساعدا تو روزگار کریں

غالب
کہاں میخانہ کا دروازہ غالب اور کہاں واعظ
پرانا جانتے ہیں کل وہ جاتا تھا کہ ہم ٹکے

مومن
پس شکستیں خم زجر محنتیں معتدل
گناہ کار نے سمجھا گنہگار مجھے

اکبر
خلافت شرع کبھی شیخ غفوکتا بھی نہیں
مگر اندھیرے اُجائے یہ چوکتا بھی نہیں

اکبر
دل بھی کانپا ہونٹ بھی تھرائے شرابا بھی خوب
شیخ کو لیکن تری محفل میں پینا ہی پڑ ہی

راز
شغل میں نے رنگ و روغن شیخ کا چمکا دیا
لوگ سمجھے دگر حق سے شکل نورانی ہوئی

کو سادہم نہاں شیخ کے جامے میں نہیں

بیچ ایسا بھی کوئی ہے کہ عمامہ میں نہیں ہٹاں

باندھ کر سبز عمامہ جو بھرا روپ ریاض
حضرتِ خضر سے اچھی رہی صورت میری

ہوا ہے چار سجدوں پر یہ دعویٰ زادہ و تم کو
خدا نے کیا تمہارے ہاتھ جنت بیچ ڈالی ہے

خیالات زادہ تو ہیں دُور کے
مزنے چلے جنت میں لودر کے

جسارت و بیباکی | گذشتہ صفحات میں جہاں تصوف اور
شاعری کے تعلق کا ذکر کیا ہے وہاں شطحیات
کا ذکر آچکا ہے۔ شطحیات اہل تصوف کے اُن کلمات کو کہتے ہیں جو جوش
و سرستی میں اُن کے مُنہ سے نکل جاتے ہیں، یہ کلمات زیادہ تر وحدتِ
وجود کے کسی نہ کسی لطیف پہلو پر مبنی ہوتے ہیں، وحدتِ ذات کے تصور
اور ہمہ اوست کے نشہ میں صوفیوں کا لب و لہجہ اور اندازِ تکلم ایک حیرت
انگیز شذخی، جسارت اور بیباکی اختیار کر لیتا ہے، ہمارے شعراء بھی اس
لحاظ سے بعض اوقات خدا سے اتنے بے تکلف ہو جاتے ہیں اور اُن کے
اندازِ سخن سے ایک ایسا بیباکانہ پن ٹپکتا ہے جس سے عام لوگ چونک

پڑتے ہیں اور دستہ بزدلان رہ جاتے ہیں، لیکن اس شہنشاہی و بیباکی میں
کوئی باغیانہ بے ادبی نہیں ہوتی، بلکہ ایک ایسی کیفیت ہوتی ہے جس کو
طفلانہ گستاخی یا ناز و عبودیت سے موسوم کیا جاسکتا ہے، اس لب و لہجہ
میں بظاہر شکایت اور بے ادبی کا انداز ہوتا ہے، لیکن نفسیاتی تجربہ
کرنے سے اُن میں جذبات، شکر، تسلیم و رضا کی مضطربانہ اور بے اختیار
کیفیات مضمحل نظر آتی ہیں، اخلاک کے ساتھ دیوانگی برتنے میں بڑا لطف آتا
ہے، اور جنوں امیر گستاخی و شہنشاہی میں مجتہد حقیقی کی جہاں سوز، سجایاں
کو نہتی ہوتی نظر آتی ہیں، ایسے اشعار کہ ہم اپنے محاورہ میں پیار کی باتیں
کہہ سکتے ہیں ملاحظہ ہوں۔

میر خدا کو کام تو سوچتے ہیں، میں نے سب لیکن
سے ہے خوف مجھے، وہاں کی بے نیازی کا

غالب پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمسار آدم سخریہ بھی تھا

غالب گرتی تھی ہم پر بہتی تجھ سے نہ طویر
دینے ہیں بادہ ظرف قدح خوار و کبیر

زندگی اپنی جہت اشکال سے گذری جہت

ہم ہی کیا کریں گے کہ خدا رکھتے تھے غالب

بقا کہتے ہیں جس کو وہ مرا انسان ہے فانی
وہ حادث ہو کہ دنیا کے قدم بھرتی ہو جو میرا فانی

جب تک حدستی کا تعین نہ ہوا تھا
نام اس ستم ایسا دکایا جائے کیا تھا جگر

علم تقوت اصلاح باطن سے تعلق رکھتا ہے، اذہ الیا
پیر طریقت علم ہے جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہتا ہے، اس کے رموز
باطن، قیل و قال کی حدود سے ماوراء ہیں، وہ کتابیں پڑھ کر سمجھیں نہیں آ
سکتے، صوفی کہتے ہیں کہ معرفت و محبت الہی کا راستہ کسی مرشد روحانی
اور معلم باطنی کے بغیر بہت خطر امت سے بھرا ہوا ہوتا ہے، لہذا ضرورت
ہے کہ کسی باکمال کو ہادی اور پیشوا بنا لیا جائے، اس کی تقلید و تتبع
سے منزل مقصود آسانی ہاتھ آ جاتی ہے، ایسی باکمال شخصیت کو شیخ،
پیر طریقت، مرشد و راہبر سے موسوم کیا جاتا ہے، علم تقوت میں فنا تقریب
الہی کا ذریعہ ہے، اس کے تین درجے بتائے گئے ہیں، ۱) فنا فی الشیخ۔
۲) فنا فی الرسول اور ۳) فنا فی اللہ آخری درجہ تک پہنچنے کے لئے
ابتدائی و درجوں سے گذرنا لازمی ہے، تکمیل فنا کی تین صورتیں ہیں
۱) فنا فی الافعال (۲) فنا فی الصفات اور ۳) فنا فی الذات فنا فی الشیخ

ہونے کے لئے بھی ان تینوں صورتوں کا اختیار کرنا ضروری ہے، فنا فی الافعال میں طالب کو چاہئے کہ وہ اپنے اور تمام دوسرے افعال عالم کو شیخ ہی کا فعل جانے، فنا فی الصفات یہ ہے کہ وہ تمام صفات عالم کو خواہ وہ اچھی ہوں یا بُرے شیخ ہی کی صفات سمجھے، اور فنا فی الذات یہ ہے کہ تمام ذات عالم کو بلا لحاظ اس کے کہ وہ مکروہ ہوں یا مرغوب شیخ ہی کی ذات جانتا رہے، غرضیکہ افعال میں صفات ہیں اور ذات میں شیخ ہی کا تصور ہے، اس مقصد کی تکمیل کے لئے اہل تصوف میں مراقبہ شیخ کے متعدد طریقے تعلیم کئے گئے ہیں، صوفیانہ شاعری میں انہیں حالات کی وجہ سے شیخ کی عظمت کا ذکر بار بار کرتا ہے، اور اس میں ایک حیرت انگیز عقیدہ نندی کا اظہار کیا جاتا ہے، اس ذکر کی بدولت بعض خاص خاص الفاظ و اصطلاحات استعمال ہوتے ہیں، شیخ طریقت کو مرغاں اور پیر میناں بھی کہا جاتا ہے، اتباع شیخ میں بیعت کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے، مشائخ کے بہت سے گروہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں جو سلاسل کہلاتے ہیں، لفظ سلسلہ سے اکثر عمدہ معنی آفرینیاں کی گئی ہیں، مرشد روحانی کو شبیر، بشیر مرد، اہل ہمت اور اہل صفا سے بھی موسوم کیا گیا ہے، اس لئے یہ تمام اصطلاحات شاعری میں آگئی ہیں، انہیں شاعری میں اس موضوع کے سبب سے ایک غیر معمولی اطاعت گزار اور اعتماد کے نمونے و ستیاب ہوتے ہیں، ہماری شاعری اس معاملہ میں بھی ایرانی

شاعری کی منفرد ہے، وہاں تو پہلے ہی سے یہ تعلیم دی جا چکی ہے کہ پیر
مغناں کے ارشاد کے مطابق سچا دے کہ شراب سے رنگین کر لینا چاہئے،
چون وچرا کی بہاں کوئی گنجائش نہیں رہے

کرنا ہے اس کی دلف کی تعریف اے ولی
جو ہے مریدِ سلسلہ مستقیم کا

ولی

ولی تجھ کو رکھیں گے شیرِ مرواں اپنی مجلس میں
رہے گرسنگ ہو کر دامنِ بنی کے آستانے کا

ولی

صافی دلائل کن بیٹھنا ہے کسبِ عزت کا سبب
دیر کا ہو کر ہم نشین پہنچا ہے مرقی آبِ کون

ولی

عشق کہتا ہے ولی آ کے بہ آوازِ بلند
اے جواناں تمہیں سب دردِ کول پیر کرو

ولی

زاہد اگر نہیں کی تو نے کس سے بیعت
پیرِ میغاں کے ہاں کر دستِ سب سے بیعت

درد

حرص کرواتی ہے رو بہ بانیاں سب ورنہ یاں

اپنے اپنے بڑے بڑے پر جو گدا تھا شیر تھا

دھکی میں مر گیا جو نہ باب نہ سرد تھا
عشق نبرد پیشینہ طلبکار مرو تھا

رہا آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے
بھرتے ہیں جہنم جہنم و بدو میخانہ خالی ہے

پیر مغاں کا سلسلہ دیکھے جو محتسب
امیدوار بیعت دست سبور ہے

اصلح جوئی و روا داری اگر تھی ہے کہ مذہبی عقائد و رسوم کے
اختلاف کی وجہ سے نوع انسانی کے متعدد طبقے ایک دوسرے سے منضام
ہوتے رہے ہیں مذہب اور مذہب کے نام پر باہمی کشمکش نبرد آزمائی
اور قتل و غارت کے بے شمار واقعات ظہور پذیر ہو چکے ہیں خصوصاً ان
ممالک میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں ان امور کے حالات
کا تذکرہ واقع ہونا آج بھی امن پسند اور عافیت و وسعت لوگوں کو ایک
الجھن میں مبتلا کئے ہوئے ہے، دنیا کا کوئی مذہب ظلم و تعدی اور کشت و
خون کی تعلیم نہیں دیتا، اسلام نے بھی اکابر فی الدین

(۱) (۱) دین میں زبردستی کو دخل نہیں، کہہ کر مذہبی معاملات میں جبر و تعدی کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا، اس شخصیت کے قول و عمل سے تحمل اور بردباری کے قابل تقلید نمونے دستیاب ہوتے ہیں، مظالم اعدا کے انسانیّت سنوڑا اور انتہائی اذیت رسان مظاہروں کے باوجود آپ کی ذات گرامی سے کبھی جذبہ تشدد و انتقام کا ظہور نہیں ہوا، دشنام و بدگویی کا جواب ہمیشہ الطاف و کرم سے دیا، اور سہام ظلم کے مقابلے میں عفو و رحمت کے پھول برساتے رہے، کفار کے علاوہ یہود و نصاریٰ بھی آپ کے ہمسائے تھے، انہوں نے بھی بظلمان نبوت اور ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن آپ کی رواداری کا یہ عالم تھا کہ اگر مدینہ میں کسی یہودی کا جنازہ جلتے ہوئے دیکھ لیتے تھے تو ازراہ تعظیم کھڑے ہو جاتے تھے (۲) غزوات کا سلسلہ صرف دفاعی صورت میں قائم کرنا پڑا، ورنہ مکہ میں ناقابل بیان زحمتیں برداشت کیں، لیکن آنحضرتؐ اور گنتی کے مسلمان جہننا م حق کو بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور اخلاق لوگوں تک پہنچانا چاہتے تھے صبر و شکر کے ساتھ تمام مصائب کو برداشت کرتے رہے، آخر فریقین کے ظلم سے تنگ آکر مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت اختیار کرنا پڑی، لیکن جب دشمنوں نے یہاں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا، مدینہ پر حملے کئے جانے لگے، اور بالآخر جنگ بدر واقع ہوئی تو اہل اسلام کو جان و ناموس کی حفاظت کے لئے

تخل و رواداری کو درست رکھنا ہے، پھر حضرت صوفیا اس معاملہ میں کسی سے پیچھے کیونکر رہ سکتے تھے، ان کے یہاں تو اس تعلیم کے پہلو ادہ بھی نہ پاوہ تکرار و تخیل سے مزدار ہونے لگے ہیں، وجہ یہ ہے کہ وہ عام طور پر وحدت وجود کے قائل ہوتے ہیں۔ جب ماسوائے وحدت کا کوئی وجود ہی نہیں تو مذاہب کی کثرت اور اختلافات ظاہری ہیں، بھی وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے ہر شے میں وحدت کا جلوہ ہے، اس لئے ہر شے محبوب ہے، بعض آیات کی تفسیر انہوں نے تو یہاں تک مببالغہ سے کی ہے کہ ہر شے کی پرستش خدا ہی کی پرستش قرار دی گئی ہے، وقضیٰ لیلۃ الا تعبت فالا ایسا، یعنی تمہارے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ میرے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، اور خدا کے فیصلے کے خلاف بھی ہو نہیں سکتا، اس لئے جو کوئی کسی کی عبادت کرتا ہے وہ خدا ہی کی عبادت ہے، (۱) کلمہ الا الہ الا اللہ، (۲) نہیں کوئی معبود سوا اللہ کے، کی تاویل اس طرح کی گئی کہ نہیں کوئی معبود مگر وہ خدا ہے، یعنی ہر وہ شخص یا چیز جس کی پرستش لوگ کرتے ہیں، خدا ہے (۲) یہ تو ظاہر ہے کہ سرور وحدت میں اس قسم کی تاویلیں محض کم فہمی اور بے حجابارت کا نتیجہ ہیں، جو ہنسنے ہنسانے کے لئے لطائف و ظرائف میں شمار کی جا

(۱) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے ص ۱۳۱۔ ۲۲ مضمون علامہ اقبال اور تصوف

ان حضرت ادیب المثلہ اقبال نمبر نیرنگ خیال لاہور ص ۲۳۶-۲۳۷

سکتی ہیں اس سے زیادہ ان کی کوئی وقعت نہیں، لیکن اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ حضرات صوفیائے انسانی دوستی اور تحمل و برداشت کے جذبے کو بڑی اہمیت اور زور و شور سے بیان کیا ہے، مذہبی جنگ و جدال بالعموم ظاہر کا رسم و رواج سے واقع ہوتا ہے، صوفیاء چونکہ باوہ وحدت سے سرشار رہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک آپس میں مراسم کا اختلاف کوئی معنی نہیں رکھتا، ان کو اتنا ہوش ہی نہیں رہتا کہ وہ ان کی طرف متوجہ ہوں، غرضیکہ تصوف کی بدولت اردو شاعری میں عرصے تک مذہبی تعصب و عداوت کے اظہار کی گنجائش پیدا نہ ہو سکی، اور اس کا لب و لہجہ ہندوؤں کے تمام مختلف مذاہب لوگوں کو اپنی طرف مائل کرتا رہا، ہندو مسلمان، عیسائی پارسی اور اچھوت سب اس کو شوق و رغبت کی نگاہوں سے دیکھتے رہے، اور دونوں بدن اس کی مقبولیت و پسندیدگی میں اضافہ ہوتا چلا گیا، سیاسی اختلافات کی بنا پر آج اس کے انداز گفتار میں کچھ فرق پیدا ہونے لگا ہے، کیا اچھا ہو کہ ہمارا ادب بھر اسی وسعت مشربی کو اختیار کر لے اور ملک میں امن و اتحاد کی فضا پیدا ہو جائے،

ہیں صلاح کل کے جوہراں میرے سخن سوں جلوہ گم
از بس کہ وسعت مشربی سوں دل مراد دیا ہوگا

ہم متحد ہیں بہادر اکیش ہے نہ کہ رسد م
ملین جب سٹ گئیں اجڑائے ایاں ہو گئیں

غالب

درد
شیخ کعبہ ہونے پہنچا ہم کشت دل میں ہو
درد منزل ایک تھی کچھ راہ ہی کا پھیر تھا

دل
کیا وفادار ہیں کہ ملنے میں
دل سوں سب رام رام کرتے ہیں

درد
یارب درست گو نہ رہوں عہد پر ترسے
بندے سے پر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل

اکبر
بہمن دل میں اگر رام سے کہتا ہے کہ آ
بات یہ خوب ہے اک صورت آدم تو ہے

مقامت و رسوائی | اردو شاعر دل کا یہ عام انداز ہے کہ وہ علامت
زندگی میں کتنے ہی غبور اور خوددار رہتے ہوں،
لیکن جب غزل کہنے بیٹھتے ہیں تو بعض اوقات مقامت و رسوائی، ملامت
وغار می ہیں اکودہ نظر آتے ہیں وہ ان موضوعات کو مزے لے لے کر
بیان کرتے ہیں، ذلت و رسوائی کو جو ہر محبت بناتے ہیں اور منزل رسوائی
تک پہنچتے ہیں کہ شاں رہتے ہیں، مہر کی نازک مزاجی اور بدو ماعی مشہور رہتے
انہوں نے بھی اپنی ذلت و غار می کو محبت کا نتیجہ بتایا ہے، یہ ظاہر کما کثرت
کا پہلو ہے وہ اس لئے نہیں کہ عزت ذاتی برباد ہو رہی ہے، بلکہ اس لئے

فخر سیادت پر حرف آ رہا ہے، گہری نظر سے دیکھنے پر پتہ چلتا ہے کہ شکوہ
کے انداز میں اپنے کمالِ محبت کے داغِ خواہ ہیں،

پھرتے ہیں میرِ خوار کوئی کچھ پتہ نہیں
اس عاشقِ مظلوم سادات بھی گشتِ

فارسی شاعری میں عموماً یہی انداز پایا جاتا ہے، اور اردو شاعروں
میں وہ اہلِ ایران ہی کی تقلید سے آیا عرقی اپنے ایک قصیدہ میں کہتا ہے
کہ محبوب حقیقی کی نگاہ میں ذاتِ عشق کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ اس کے مقابلہ
میں تمام دنیاوی اعزاز پست نظر آتے ہیں،

لے مذلت را دروائی دادہ در بارِ عشق
عزت و شان را در اوجِ عز و شان انداختہ

لیکن یہی عرقی دوسرے مقام پر استغناء و عزت نفس اور خوداری کا
ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے،

بشائِ زجاج و درجہِ نشاں و غمِ بجوئے
بشکنِ سفال و دروہنِ انداز و نالِ مخواہ

افواں میں یہ تضاد و تعارض کس سبب سے پیدا ہوا؟ اس کا جواب ہمیں
قصوف ہی کے مسائل سے ملتا ہے۔ ذلت و ملامت کا تصور قصوف ہی کے
راستے شاعری میں آیا، رفتہ رفتہ اس نے ایک رسمی صورت اختیار کر لی، صوفیوں
کا نظریہ ملامت، اصلاح نفس اور ترکِ پندار کا ایک با اثر ذریعہ ہے، ان کے نزدیک
لامت میں عزت ہے، لیکن شاعری میں عموماً اس کی ظاہری صورت نمایاں

رہی اس لئے اس کے طرز بیان میں ایک حقارت الہیاتی بیجا رگی کا انداز پیدا ہو گیا جس نے حقیقت نامہ شناس لوگوں کو نامعلوم طور پر رسوائی و ملامت سے قریب کر دیا۔ اردو شعراء کے لئے یہ رجحان کچھ مفید ثابت نہیں ہوا، ہماری غزلوں میں جو ذلت و رسوائی کا ذکر پسندیدگی کے ساتھ بار بار کیا جاتا ہے اس کا راز عام طور پر ہمارے فوجیوں کے علم میں نہیں لہذا ایسا کلام پڑھنے سے ان کے جذبہ غیرت و خودداری کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

حضرات صوفیاء میں باقاعدہ طور پر سب سے پہلے فطریہ ملامت کر شیخ ابو حمد دن قنار نے نشر فرمایا آپ فرماتے ہیں الملامۃ نزلت علیہ السلام یعنی ملامت ترک سلامتی کا نام ہے، ملامت کرنے والا دنیا کی تمام مسترت بخش اور ولید پر اشیاء کو ترک کر دیتا ہے وہ مخلوقات کو رد کر دیتا ہے، دوسرے لوگ جن چیزوں میں اپنے لئے سلامتی دیکھتے ہیں وہ ان سے منہ پھیر لیتا ہے (۱) انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ جب دوسروں کو اپنی مدح و ستائش کرتے وقت سے یا جب خود اپنے کسی کام کو پسندیدہ سمجھتا ہے، تو دونوں حالتوں میں وہ پندار و تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے اور کبر جو کہ مخلوق کو سزاوار نہیں اس لئے انسان متکبر معنوب و مردود الہی بن جاتا ہے ضرورت ہے کہ طالبان حقیقت اپنے اعمال حسنہ کا احساس ہی نہ کر سکیں اور اندیشہ پندار سے محفوظ رہیں اور یہ غرض ملامت سے حاصل ہو سکتی

ہے، اہل تصوف کا عقیدہ ہے کہ سامانِ ملامت بھی خدا کا ایک فیض خاص ہے، وہ اس طرح کہ جب خدا کسی کو اپنی یاد اور محبت میں مصروف رکھتا ہے تو تمام دنیا کو اس کا ملامت کرنے والا بنا دیتا ہے اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ انسان بارِ ملامت سے ڈوب جاتا ہے اور اس میں پیدا پیدا نہیں ہوتا، لوگ شغلِ ملامت سے فرصت ہی نہیں پاتے جو اس کے محاسنِ ظاہر کریں وہ کہتے ہیں کہ یہ خدا کی غیرت ہے کہ وہ اپنے دوستوں کو ملامتِ ظہر سے اس طرح محفوظ رکھتا ہے، بلکہ یہ حفاظت یہاں تک بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ یہ لوگ اپنی خوبیوں سے خود بھی بخیردار نہیں ہوتے، ایک طرف لوگ ملامت کرتے ہیں دوسری طرف خود نفسِ زامہ قرار دیا گیا ہے جو ان کو ہر بات پر ملامت کرتا رہتا ہے۔ اگر بدی سرزد ہوتی ہے تو بدی کے سبب سے ملامت کرتا ہے اور اگر نیکی کا کام کرتے ہیں تو اس نیکی کو بہت کم قرار دے کر ملامت کرتا ہے (۱) ملامت کے تین طریقے بتائے گئے ہیں۔ (۱) سیدھا چلنا (۲) اور گھڑنا (۳) ترک کرنا، پہلے طریقہ میں بندہ اپنے سب کام کرتا ہے اور دینی مشاغل کو بھی نہیں چھوڑتا، لوگ اس حالت پر بھی اس کو برا کہتے ہیں تو وہ اس کی پروا نہیں کرتا دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص لوگوں میں خوب عروج و جاہ حاصل کرتا ہے، اور اس کا دل دنیاوی کاروبار میں لگا ہوا ہوتا ہے، پھر اس کو ہوش آتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ مخلوقات کو رد

کر کے یا وہ خدا میں مشغول ہو جائے اس لئے وہ کوئی ایسا فعل اختیار کر لیتا ہے جس سے لوگ اس کو برا کہنے لگتے ہیں، وہ ملامت کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتا ہے جس سے شریعت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور لوگ بھی اس سے متنفر ہو جاتے ہیں، نتیجہ یہی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی فطرت میں کفر و کراہی کے آثار محسوس کرتا ہے تو وہ متابعت شریعت کو ترک کر دیتا ہے اور زبان سے کہتا ہے کہ یہ ملامتی کا راستہ ہے جو اس نے اختیار کر لیا ہے اور خود دین پر قائم رہتا ہے اور اتباع شریعت ظاہری چونکہ اس نے نفاق و ریا کی وجہ سے ترک کیا ہے اس لئے وہ اپنے دین میں راستہ کو تو ہے اور وہ لوگوں کی ملامت سے متاثر نہیں ہوتا بلکہ اپنے کام میں لگا رہتا ہے ۱۹ اہل تقویٰ کہتے ہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو کاہن، شاعر اور مجنوں تک کہتے تھے گریز نہ کرتے تھے لیکن آپ نے ان کی اس مہر و مہر و مہر اور گستاخی کی کبھی پرواہ نہیں کی اور کہتے ہیں کہ خدا نے قرآن مجید میں ان مومنین کی تعریف کی ہے جو ملامت کرنے والوں کی ملامت سے خائف نہیں ہوتے۔

وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ

یعنی غافلانہ خدا کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے اور یہ خدا کا فضل و کرم ہے وہ جسے چاہتا ہے

عَلَيْهِمَ (۱)

دیتا ہے، اور خدا تو بڑی گنجائش والا

دائن کا ہے

غرضیکہ طریقہ ملامت میں صوفی کو کی ایسا فعل اختیار کر لیتا ہے جس سے لوگ اس کو ملامت کرتے رہیں، اس طرح وہ نقصان پندار سے محفوظ رہتا ہے، اور اسی ملامت کے پردے میں اصلاح باطن اور نئے بیت نفس میں مشغول رہتا ہے، لیکن عجز و ملامت اختیار کرنے کے بعد بھی بہت سنبھل کر چلنا چاہئے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ترک ریا کا احساس خود ایک ریا بن جائے، اور تمام محنت رائیگاں ہو جائے،

حضرت بابزید بسطامی ایک مرتبہ سفر حج آئے واپس آ رہے تھے، کسی شہر کے قریب پہنچے اہالیان شہر پیشانی کے لئے جمع ہوئے، تاکہ تعظیم و تکریم سے شہر میں پہنچائیں، آپ نے خیال کیا کہ اگر ایسا ہو تو دل کو کچھ وقت کے لئے یاد خدا سے ہٹانا پڑے گا، اس لئے جب باز آ رہا کہ آئے تو اپنی آستین سے روٹی نکال کر کھانا شروع کر دی، رمضان المبارک کا مہینہ تھا، لوگوں نے جو یہ عالم دیکھا تو رگشتہ خاطر ہو کر چلے گئے (۱) حضرت ابراہیم بن ادہم ایک مرتبہ کسی مسجد میں سونے کے لئے داخل ہوئے، لیکن لوگوں نے ان کو وہاں سونے نہ دیا، اور مار مار کر مسجد سے باہر نکال لائے، اور پھر سیڑھیوں کے نیچے لڑھکادیا، وہ کہتے ہیں کہ جب

میں سیڑھیوں پر سے پھسلتا جاتا تھا اور سر میں بار بار چوٹ لگتی تھی تو ہر سیڑھی پر خاص خاص اسرار معرفت مجھ پر منکشف ہوتے جاتے تھے اور میں دل میں کہتا جاتا تھا کہ کاش سیڑھیاں زیادہ ہوئیں تاکہ کچھ اور اسرار منکشف ہو جاتے، اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کشتی میں سوار تھا میرا لباس اور بال خراب خستہ اور منتشر تھے، اہل کشتی میرے حال سے ناواقف تھے اور مجھ پر ہنس رہے تھے، اُن میں ایک مسخرہ بھی تھا جو بار بار مجھے پریشان کرتا میرے بال لپیٹنا اور میری گردن پر طمانچے لگاتا تھا، میں اس وقت اپنے آپ کو بامراد سمجھ رہا تھا، اور اپنے نفس کی تبدیل پر خوش ہو رہا تھا اتنے میں ایک موج عظیم بلند ہوئی اور کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ پیدا ہوا، ملاح نے کہا کہ کسی کو دریا میں پھینک دینا چاہیے تاکہ موج کو سکون ہو جائے، اور کشتی غرق سے امان میں رہے، لوگوں نے میرا کان پکڑ کر دریا میں پھینکنا چاہا، لیکن اُسی وقت موج ساکن ہو گئی اور کشتی ڈوبنے سے بچ گئی، جس وقت میرا کان پکڑا گیا میں نے اپنے نفس کو کامیاب و بامراد پایا اور اس دولت و خوارگی سے بہت شاد کام ہوا، اس قسم کے منفرد واقعات ہیں جن سے صوفیاء کے مشوق تبدیل و ملامت کا اندازہ ہوتا ہے، اُردو و شاعری میں اس جذبے کے تمام پہلو عشق حقیقی و مجازی دونوں کے ذکر میں نظم ہوتے چلے آتے ہیں۔

دلی پایا ہے جگ میں اسے دلی وہ گوہر مقصود کوں
جو عشق کے بازار میں مجنوں من رسوا ہوا

دلی عالم میں ہے وہ تیر ملامت کا نشانہ
جس ان دنوں تیرے غم کا گیا تیر گذر کر

دلی نہ ہوا صبح کی سچائی سے مکدر لے دل شیدا
سدا نقارِ محبت کا محک سنگ ملامت ہے

میرِ معیشت ہم فقیروں کی سی اخوان جہاں سے کر
کوئی کالی بھی سے نہ کہہ بھلا بھائی بھلا ہوگا

آمنش یہ چہرہ اپنی رسوائی کا پھیلا ہے دیاروں میں
کہ مردم نام کہتے ہیں بڑوں پر ہتھاروں میں

غالب دل پھر طواف کوئے ملامت کو چائے ہے
پندار کا صنم کدہ ویران کئے ہوئے

لوگ کہتے ہیں کہ بدنامی سے بچنا چاہئے

کہدو بے اس کے جوانی کا مزہ ملتا نہیں
اکبر

یہ مجھ سے سن لے تو رازِ پنہاں سلامتی خود ہے دشمنِ جاں
اصغر کہاں سے رہو دینِ زندگی ہو کہ راہِ جیب پر خطر نہیں ہے

حُسن سے ہیں عشق کی رسوائیاں
جلد بادہِ جنک ہے فروغِ حجام ہے

کیر بھی شرک ہی کی بستی ہے
اکبر خود پرستی بھی بت پرستی ہے

نرکِ خودی سے مائل پندار ہو گئے
جلد آزاد ہوتے ہوئے گرفتار ہو گئے

میری متاعِ عجز بھی کی ناپسند ہے
راجد بولے کہ اس متاع پر تجھ کو غور تھا

نشراب اور اس کے متعلقات | اُردو شاعری میں شراب
کے مضامین اور اس کی گونا گوں
کیفیات کا ذکر اس کثرت سے کیا جا رہا ہے کہ وہ اس کا ایک ممتاز موضوع

قرار دیا گیا ہے شعراے متاخرین اور شعراے حال میں سے کچھ لوگ
 شغل سے کے عادی بھی رہے ہیں، یعنی اقوال کے علاوہ عملی طور پر بھی اس
 کا وجود رہا ہے، اس لئے بعض نادان قف اور سیدھے مراد سے لوگ یہ سوال
 کر بیٹھتے ہیں کہ کیا اردو کے تمام شاعر شراب کا شوق رکھتے ہیں؟ اس
 کا جواب نفی کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن انہی بات بہر حال سمجھ میں آتی
 ہے کہ ہمارے وہ شعراء بھی جنہوں نے کبھی بادہ و جام کی صورت نہیں
 دیکھی، نشہ و خمار کے لئے شمار پہلو اور ہنرم و میخانہ کا نقشہ اس خوبصورتی
 اور دلآویزی سے کھینچتے ہیں کہ واقفانِ راز بھی بخوشی دیر کے لئے ایک
 طرح کے دھوکے میں پڑ جاتے ہیں، حقیقتاً اس سے ہمارے شعرا کے انتہائی
 کمال فن اور ان کی نفسیاتی دقیقہ رسی اور سحر بیانی کا پتہ چلتا ہے، ذہن
 میں مخصوص حالات کا تصور قائم کر کے اس کے نفسیاتی نتائج کا استنباط
 اس طرح کیا جاتا ہے کہ اگرچہ شاعر کو وہ حالات کبھی پیش نہیں آتے لیکن
 ان حالات میں ایسی ہی صورتیں واقع ہو سکتی ہیں، شاعر اپنے اشتعال میں
 بعض اوقات ایسے خیالات و جذبات کی ترجمانی کر جاتا ہے کہ ان کا تعلق
 اس کی ذات سے تو نہیں ہوتا، لیکن پڑھنے والوں کو ان میں اپنے حالات و
 معاملات کا پورا عکس نظر آنے لگتا ہے، اور ایسا معام ہوتا ہے جیسے وہ
 انہیں کے لئے کہے گئے ہیں، ایسے موقعوں پر شاعر اپنی انفرادیت کا ترجمان
 نہیں ہوتا بلکہ عام دنیا کے انسانیت کا لب و دہن بن جاتا ہے، اگر شخص
 کیا جائے تو ایسی مثالیں کثرت سے فراہم کی جاسکتی ہیں، مضافاً میں شراب

میں تو بیشتر یہی صورت پیش آتی ہے، مثال کے طور پر ہم یہاں صغیر بلگرامی کا ایک واقعہ لکھتے ہیں جو خود انہوں نے نقل کیا ہے اور جس سے ہمارے نقطہ خیال کی بخوبی وضاحت ہو سکتی ہے۔ حضرت صغیر فرماتے ہیں:-
 ”ایک حقیقت میں اپنے شعر کی عرض کروں، میں چھپکے کے ایک دوست کی ملاقات کو گیا، وہاں چند فنکار اور بھی بیٹھے تھے، دو آدمی الگ، کرسیوں پر تھے، مجھ سے لوگوں نے کہا کچھ شعر پڑھئے، میں نے چند شعر پڑھے، مجھے ان کے ایک شعر پر بھی پڑھا،

کس وقت سے ہم جام، متھیل پہ لے رہیں
 لو تھوڑی سی بخش کو زیادہ نہیں کرتے

اس شعر پر وہ دونوں شخص جو کرسیوں پر بیٹھے تھے آپس میں کہنے لگے بھئی یہ تو رات کا بالکل واقعہ ہے، جناب پھر پڑھیے گا میں نے پھر پڑھا، ان لوگوں نے اس شعر کو لکھ لیا، اور حقیقت یہ ہے کہ میں شراب پیوں اور نہ ایسا شرابی شخص میرے پاس تھا جس کے واسطے میں شراب جام میں بھر کر یہ کہتا، فقط وہم و خیال کا یہ کیل ہے، یہاں سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جب نہ پینے والے عمریات کو اس خوبی سے نظم کر سکتے ہیں تو پینے والوں کے بیان میں کیا تاثیر و دلپذیری پیدا ہو سکتی ہے؟

شراب کا ذکر اردو شاعری میں شروع ہی سے ملتا ہے، قدما میں سے ایک شخص بھی اس کا شوق نہیں رکھتا تھا، غالب سے پہلے شاہد کوٹی مستند شاعر اس لذت سے آگنا نہیں مل سکتا، اس لئے یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ پیئے والوں نے اس ذکر کو شاعری میں شامل کر لیا، پھر یہ کس راہ سے آیا؟ جواب صرف یہ ہے کہ تصوف کی راہ سے، امیرانی شاعری میں خمریات کا رنگ تصوف کی بدولت پیدا ہوا اور اردو شعرا نے اس کو تقلیداً اپنا لیا،

صرفیائے منتقدین نے بعض آیات قرآنی کی تاویل لفظی طور پر نہیں بلکہ ایک خاص صوفیانہ اور تمثیلی انداز میں کرنا شروع کی، اور اس بنا پر بعض اصطلاحات قرآنی میں ایک نئی معنویت پیدا ہونے لگی، مثلاً لفظ جہاد میں اس کے مادہ جہد کے لحاظ سے ہر قسم کی مساعی اور قربانیاں شامل تھیں جو فی سبیل اللہ کی جاسکتی ہیں، لیکن اہل تصوف نے اس کو جہاد بالنفس کے مفہوم میں منحصر کر دیا، ان کے یہاں کفار و مشرکین سے جہاد کرنا صرف جہاد اصغر سے موسوم کیا جانے لگا، اور نفسِ امّارہ سے مقابلہ کرنا، قلب کی نگاہداشت کرنا، اور اس کو شیطان کے حماروں سے محفوظ رکھنا، جہاد اکبر قرار پایا، اسی طرح جنت اور جہنم کو خدا کی خوشنودی اور اس کے غضب سے تعبیر کیا گیا، اس طرح قرآن

میں جہاں جہاں انعام و عذاب کے ذکر سے جتنی چیزیں متعلق تھیں ان سب کے معانی میں ایسا ہی تغیر واقع ہو کہ نعمات جنت کے سلسلے میں شراب طہر کا ذکر وارد ہوتا ہے، اہل تصوف کے یہاں اس کی تاویل عشق الہی سے کی جانے لگی، سر فی شعر ارکو اس میں مضمون آرائی کا بڑا میدان مل گیا، سعدی حافظ اور خیام نے بادہ و ساقی اور اس کے متعلقات کو نہایت دلآویزی سے نظم کیا ہے، تصوف خود ایک کیفیت کا نام ہے کہ جب طاری ہو جاتی ہے تو انسان کو ایک وجد و سرور نشہ و مدہوشی کے عالم میں پہنچا دیتی ہے اس لئے صوفیاء واردات و معاملات کے ذکر کے لئے بادہ و جام و ساقی و میکہ کی تشبیہات اتنی مفید معلوم ہوئیں کہ یہ رجحان برابر ترقی کرتا چلا گیا۔

اس رجحان کے تقویت پذیر ہونے کا دوسرا سبب یہ ہوا کہ قبول اسلام کے بعد بھی بادہ نوشی اکثر اہل ایران کا نہایت محبوب مشغلہ تھا، اگر شراب سیر روحانیت کے منزاع شاعری میں سرور عرفا حاصل کرنے کے لئے نہ وہ بھی لفظی اعتبار سے محظوظ و مسرور ہو سکتے تھے، ذکر شراب خواص و عوام دونوں کے دلوں کو کھینچتا تھا، شیرینی کلام ہم خرم و ہم نواب کی مصداق تھی، اردو شعرا نے خمریات کا انداز شعراۓ ایران سے سیکھا، بعد میں کچھ افراط و بے اعتدالی بھی راہ پا گئی، سائبرومینا کا ذکر ہمہاں ادب

کا نقشہ ہے، اس پر ایک کیفیتِ مستی کی فضا طاری ہو گئی ہے، طرزِ بیان میں ایک مخصوص جوش و لہجہ پیدا ہو چکی ہے، ہندوستان کی بہاؤ یعنی مہم برہمنگال اور اس کی دلنواز سرستوں کا ذکر بھی اس سلسلے میں بار بار آتا ہے اور یہ تمام امور اس کو مقامی رنگ سے قریب کرتے جا رہے ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ ذکرِ شراب اس کی مقبولیت کا ایک خاص سبب بن گیا ہے لیکن موجودہ زمانے میں کیفیاتِ شراب کے وجد آفریں مضامین نوجوانانِ قوم و وطن کے اخلاقی میلانات پر اچھا اثر نہیں ڈال رہے ہیں، خمریات کے لب و لہجہ میں بہت احتیاط و اعتدال کی ضرورت ہے، اردو شاعری میں خمریات کو اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی ہے کہ غزل کے علاوہ قصیدے، مثنویاں بلکہ مرثیے تک ان سے خالی نہیں ملتے۔ مثنوی اور مرثیے میں تو ”ساقی نامہ“ ایک مستقل صورت اختیار کر چکا ہے، سیکڑوں الفاظ و تراکیب اردو شاعری میں اس راہ سے داخل ہو چکی ہیں، کبھی شراب محض شراب ہوتی ہے اور اس کے تمام متعلقات اپنی اصلی صورت میں جلوہ گستر ہوتے ہیں، کبھی شراب محبت بن جاتی ہے، قلبِ پیما نہ، خالقاہِ میکہ، اولہ شیخ طریقت کو پیرِ میکہ سے موسوم کیا جاتا ہے، غالب آتش، شاد، دیا قن، جوش، اور جگر اس رنگ کے ممتاز شاعر ہیں،

پوچھو مرثیہ و جبرِ سببِ مستی ادبِ بابِ جمن
سایہ ناک میں ہوتی ہے تہِ اموجِ شرابِ غالب

درو
شنا بنی میکدہ میں آکھیں بچھ بن کالے ساقی
پڑا ہے جام بے کیفیت و مخمور ہے سٹیشا

غالب
گو لاٹھریں جنش نہیں آکھوں میں تو دم ہے
لے دے دوا بھی ساغر و مینا سرسے آگے

غالب
ہے ہوا میں شراب کی تاثیر
بادہ لوشنی ہے بادیمیا فی

غالب
مفت کی پیتھتھے لیکن سمجھتھے کہ ہاں
رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن

غالب
ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

آتش
شیشے میں شراب کے آٹھوں پہر کھلے
ایسا گھر ہے کہ چہرہ کبھی ابتر نہ کھلے

آدمی کے واسطے اچھا اور برے یا نہ ہو

ساقی دے سبزہ و آبِ واں دکا ہے
آتش

جھک جھک کے لیا ہو گا ہاتھ میں ساغر
ریاض جو پی بھی ہو گی تو ڈر ڈر کے ہم نے پی ہو گی

اُٹھے کبھی گھبراتے تو میخانہ کو ہوائے
ریاض پی آتے تو پھر بیٹھ رہے پاؤں میں

دیکھا کتے وہ ستنگاہوں سے بار بار
شاد جب تک چلی شہر آب کئی دور ہو گئے

نام ہے بیعتِ ساقی و میخانہ ہے باز
جگر آج ہونا ہے جسے آئے مسلمان ہو جاتے

اہلِ لغت کے یہاں روح کا وہ عروج جو اس کو وحدت
سلوک مطلقہ سے وصل کرویتا ہے، لفظِ سلوک سے موسوم کیا گیا
ہے اس راہ پر چلنے والے کو سالک کہتے ہیں، روح درجہ بدرجہ بلند ہوتی ہے
ان درجہ باتِ ارتقاء کو مقامات کہتے ہیں، وہ علم جس سے اس راہ کے نشیب
فراز معلوم ہوتے ہیں طریقیت کہلاتا ہے، مقاماتِ سلوک کا بیان مختلف
طریقوں سے کیا گیا ہے، لیکن اس لغت و اختلاف سے کوئی نقصان نہیں

نہیں ہوتا، اس لئے کہ راستہ ایک ہی منزل پر ختم ہوتا ہے، اس سلسلے میں یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ خدا کے جتنے ماننے والے ہیں، اتنے ہی راستے اس تک پہنچا دینے والے تسلیم کیے جاسکتے ہیں۔

مرحوم سید اس کی سمت سواراہ ہی نہیں
تسیر بھی آہ یاں کوئی آگاہ ہی نہیں

تمام طور پر جو مقامات سلوک بیان کئے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :-
(۱) عبودیت :- اس مقام میں سالک تصفیہ روح میں مشغول رہتا ہے،
روح خواب غفلت سے بیدار ہو کر معاصی سے خبردار ہو جاتی ہے، پابندی احکام
شریعت اور توبہ و استغفار سے اصلاح باطن کی کوشش کی جاتی ہے اور
سالک اپنے آپ کو آئندہ تقویوں کے لئے آمادہ کر لیتا ہے،

(۲) عشق :- جب اس کی عبادتیں اور دعائیں باب قبولیت تک پہنچ جاتی
ہیں تو فیضان الہی اللہ کی ذات میں جذب کر لیتا ہے، وہ اسی کے
ذکر و خیال میں محو ہو جاتا ہے،

(۳) زہد :- جب عشق کی کیفیات پوری طرح طاری ہو جاتی ہیں تو دنیا
کی تمام خواہشات اس کے دل سے زائل ہو جاتی ہیں۔

(۴) معرفت :- یہاں پہنچ کر سالک خدا کی ذات و صفات اور اس کی
قدرت کا علم پر غور و فکر سے کام لینا شروع کر دیتا ہے،

(۵) وجد :- اس مقام پر صرف ذات مطلق کا تصور باقی رہ جاتا ہے،
ذکر و فکر کی کثرت سالک کو پر ایکسا عالم وجود پر بخود ہی طاری کر دیتا ہے،

(۶) حقیقت ہے۔ اس مقام میں سالک کے قلب پر اسرار حقیقت کا انکشاف ہونے لگتا ہے اور وہ توکل علی اللہ پر عامل ہو جاتا ہے،

(۷) وصل۔ یہاں سالک حضور خدا میں پہنچ جاتا ہے، وہ فنا فی اللہ ہو کر بقا فی اللہ حاصل کر لیتا ہے اور اس کو دائمی اطمینان میسر آ جاتا ہے (۱)۔

ان مقامات کو طے کرتے وقت صوفی چند فرق حال و مقام

تصور میں احوال سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مقام راہ خدا میں بندے کے ذیام کا نام ہے، بندہ پر واجب ہے کہ جس مقام میں ہو اس کی حفاظت کرے اور اس کے شرائط کو کما حقہ بجالائے، جب تک ایک مقام کے شرائط کو ادا نہ کرے گا۔ دوسرے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، مثلاً توبہ کے بغیر انابت اور انابت کے بغیر زہد اور زہد کے بغیر توکل کا دعویٰ کرنا جائز نہیں، مقام کوشش سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حال وہ کیفیت ہے جو خدا کی طرف سے دل پر وارد ہوتی ہے اور اس طرح کہ وقت و رد و بندہ اس کو اپنی سعی سے دفع نہیں کر سکتا، اور جتنے وقت اس کو اپنی طرف کھینچ نہیں سکتا، مقام اعمال کی قسم سے ہے، اور حال خدا کی دی ہوئی بندگیوں میں سے ہے، مقام کسب سے متعلق ہے، حال منجملہ عطیات الہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں صاحب مقام اپنے مجاہدوں کے سبب قائم ہوتا ہے

صاحبِ حال اپنے آپ سے فانی ہوتا ہے، اور اس کا قیام اس حال سے وابستہ ہوتا ہے جو حق تعالیٰ اس میں پیدا فرماتا ہے (۱)۔
 بعض صوفیہ سلوک میں حسب ذیل تین منازل سفر قرار دیتے ہیں:-
 (۱) سیر الی اللہ۔ اس میں طالب عالم خلق سے عالم امر کی طرف حرکت کرتا ہے، اور یہ سفر حقیقت محمدی پرستی ہی ہوتا ہے۔

(۲) سیر فی اللہ۔ اس میں طالب ذاتِ خدا میں محو ہوتا ہے، یہ مقام اعدیت کہلاتا ہے، حسین بن منصور نے اسی مقام پر انا الحق کہہ دیا تھا۔
 (۳) سیر عن اللہ۔ اس میں سالک صفاتِ ربانی سے منصف ہو کر پھر عالم شہود کی طرف مراجعت کرتا ہے، یہ مقام بقا بعد انفا کا ہے (۲)۔
 تعلیمِ سلوک کے سلسلے میں مختلف قسم کے اذکار، اداء و مراقبات اشغال صوفیہ میں دستیاب ہوتے ہیں، ذکر کی تین قسمیں ہیں (۱) جہر، جلی، اور خفی، جہر میں قول و فعل دونوں شامل ہیں، جلی میں فعل اور فہم ہے، اور خفی میں صرف فہم ہے جس سے مراد تصور ہے (۳)۔

تصوف کے مختلف سلاسل میں جن میں مشائخ کی جزییات بالا اختلاف تعلیم کی گئی ہیں، مثلاً سلسلہ نقشبندیہ میں اشغال کے مشعل پر اصول ملتے ہیں۔
 (۱) ہوش و دروم۔ اس میں سالک کو چاہیے کہ وہ آمد و رفت نفس میں یاد

(۱) کشف المحجوب ص ۱۶۱ (۲) 75-76 (۳) Sufism: its saints and shrines p.

حق سے غافل نہ ہو، اور اپنے انفاس کا متعین لہجہ اس سے جھنڈی قلوب حاصل ہوتی ہے، اسی کو پاس انفاس بھی کہتے ہیں۔
 (۲) نظر بر تقدیم، یعنی چلتے وقت نظر پشت پا پر نہ رہی چاہئے، تاکہ ادھر ادھر دیکھنے سے یکسوئی خیالات میں فرق نہ آئے۔
 (۳) سفر و وطن، یعنی صفات ذمہ کو ترک کر کے صفات حمیدہ اختیار کی جائیں، اور لا الہ سے اپنی نفی اور الا اللہ سے اثبات حق کیا جائے۔
 (۴) غلوت و در انجمن، یعنی ظاہر میں مخلوق کے ساتھ رہے لیکن باطن میں حق کے ساتھ ہو۔

(۵) یاد کرو۔ یعنی ذکر کی مداومت کرتا رہے، خواہ نہ بانی ہو یا قلیبی،
 (۶) یاد باز گشت، یعنی دعا و مناجات میں بکثرت مشغول رہے۔
 (۷) نگہداشت، یعنی ہر وقت خطرات نفسانی کو دور کرتا رہے،
 (۸) یادداشت، یعنی دل کو ہمہ وقت اللہ سے مشغول رکھے۔ (۱)
 جو یارے معرفت کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں، جن کے اعتبار سے اس کا نام بدلتا جاتا ہے، جب وہ فیضان الہی سے عشق الہی میں محو ہو جاتا ہے، کائنات کی طرف سے منہ پھیر لیتا ہے، اپنی تمام زندگی اسی عالم محبت میں بسر کر دیتا ہے۔ اور اس کے آگے کوئی مزید نہ تھی نہیں کرتا تو اس کو مجذوب کہتے ہیں، کچھ ایسے ہوتے ہیں جو اس سے آگے بڑھ کر محاسبہ نفس میں مصروف

ہو جاتے ہیں اور اپنی باقی ماندہ زندگی عبادت میں صرف کر دیتے ہیں، وہ
مجدوب سالک کہلاتے ہیں، اور اگر کوئی عبادت پورے طور پر سجالائے
لیکن جذب ایزوی سے متاثر نہ ہو تو اس کو سالک مجدوب کہتے ہیں (۱)
مشاغل سلوک میں اتنا تنوع ہے کہ ان کا احصاء کرنا نہایت دشوار
ہے، ان کے سبب سے اردو شاعری میں راہ و منزل کا تصور قائم ہوا، پھر
اس کے بہت سے متعلقات جیسے راہنما، مختصر، ہم سفر، راہزن، قافلہ
قافلہ سالار، کوچہ گردی، بانگ ورا، گرد و آواں، محمل، نائفہ، وشت و سیاہ
وغیرہ نظم کیے جانے لگے، ابنا میں تو صرف قرب خدا کو منزل سے تعبیر کیا
جاتا تھا، لیکن اب دوسرے مقاصد کا ذکر بھی انہیں اصطلاحات کے
ساتھ کیا جلتا ہے، اکہبہ مشتق اردو علم شعرا ان مضامین میں شاعرانہ لطافتیں
پیدا کر دیتے ہیں لیکن نوشتن اور کم علم شعرا کے یہاں ان سے رسم پردی سے
زیادہ کوئی غبی پیدا نہیں ہوتی۔

پہنچے ہیں منزل سالکان پیچہ حسن کے پر توشتے
یہ نور تیرا اے سبج ہے شمع راہ حاشقاس

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بلٹیرہ
جوں شعلہ یاں سطر ہے ہمیشہ وطن کے بیچ

مضضی کو چکر دی کامرہ خانہ نشیں کیا جانے
پاؤں باہر نہیں رکھا کبھی ورداز سے

غالب لازم نہیں کہ حضر کی ہم پیروی کریں
مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر لئے

اکبر فہ ذرہ ہے طریق عشق حق میں دلنواز
ہر قدم پر ساکت رہ کو گماں منزل کا ہے

اکبر ہر قدم پر ہے نزوں لذت سرگرمی سعی
شوق نے خوب مزے دوری منزل کے لئے

اکبر اہل دل کو ذکر قمری سے یہ آتی ہے صدا
باغ دل میں چاہیے ذکر قد و لحوئے دوست

جگر اسے حال و قال سے واسطہ نہ غرض مقام و قیام سے
جسے کوئی نسبت خاص ہونے سے حسن بدق خرام سے

تقدیر نے اسے بھی نظم سے چھپا دیا

جگرہ روئے لپٹ کے گرد پس کارواں سے ہم

جگرہ حدود کو پتہ محبوب ہیں وہیں سے شروع
جہاں سے پڑنے لگیں پاؤں ڈگر گائے ہوئے

جگرہ جگر یہ ہرزہ سرائی مری یہ بے ربطی
یقتیں ہوا کسی مجنوب کی صدا ہوں میں

میر سہل ہے میر کا سمجھنا کیا
میر سخن اس کا اک مقام سے ہے

غالب رنج نہ کیوں کھینچے دانا ندگی کو عشق ہے
اٹھ نہیں سکتا ہمارا جو قدم منزل میں ہے

اصغر ذرا سے پردہ محمل کی کیا حقیقت تھی
غبارِ قنیں کہیں خود ہی پردہ دار نہ ہو

اصغر عشق نے کر دیا اس کو رگِ جاں سے قریب
جستجو ظالم کہے جاتی ہے منزلِ دُور ہے

سلوک ہی کے سلسلے میں یم و موج و ساحل اور اس کے دوسرے
متعلقات کا ذکر بھی اردو شاعری میں ایرانی شاعری کے اثر سے آیا۔ ایرانی
شعرا، مقامات سلوک کی مختلف کیفیات بڑے ذوق و شوق سے نظم کرنے
کے عادی تھے، جہاں اور باتوں کا ذکر آتا ہے وہاں یہ بھی بتایا جاتا ہے،
کہ مقامات سلوک کے طے کرنے میں بہت سی مشکلات بھی پیش آتی ہیں،
طرح طرح کے خطرات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور اگر سالک سے ذرا سی
بھی چوک ہو گئی تو تمام محنتیں رائیگاں ہو جاتی ہیں، زمانہ قدیم میں جہاز
رائی کا فن کوئی نئی یا فتنہ فن نہیں تھا، اور بحری سفر کی مشکلات کا تصور
دلوں پر ایک خوفناک و ہراس کا عالم طاری کر دیتا تھا، اس لئے اس کی
اصطلاحات کے ذریعہ راہ سلوک کی صعوبتیں بہت پر اثر طریقے سے بیان
کی جاسکتی تھیں، احوالی سلوک کا دار و مدار فیضانِ الہی پر ہے، سالک بھی
مجبور ہے، اپنے کسب سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، کشتیاں بادِ موافق
ہی کی مدد سے ساحلِ نجات تک پہنچ سکتی تھیں، یہاں بھی انسان بالکل
بے دست و پا نظر آتا تھا، لہذا دونوں حالتوں میں پوری مطابقت تھی، اور
ساحل و باد کی اصطلاحات ایسے مطالب کی تصویر کشی کا بہت قریب الفہم
اور کامیاب و موثر ذریعہ ہو سکتی تھیں، خواجہ حافظ نے اس انداز کو بہت
چمکایا، اتفاق سے ان کو بحری سفر کی مشکلات کا تجربہ ذاتی طور پر بھی ہو
چکا تھا، دکن کے ایک بھینی بادشاہ نے ان کو ہندوستان طلب کیا،
اور زوراء بھی بھیجا، حافظ صاحب سمندر کے راستے آادہ سفر ہو گئے،

جہاں زمین بیٹھی تھی لیکن ابھی وہ چلنے نہ پایا تھا کہ طوفان نمودار ہو گیا خواجہ
 صاحب نے خوف زدہ ہو کر سفر کا ارادہ ترک کر دیا جہاں سے اتر آئے
 اور جواب میں ایک غزل کہہ کر بھیج دی جس میں فرماتے ہیں کہ
 بس آساں می نمود اول غم دریا ہوئے سو
 غلط کروم کہ یک موجش بعد من فدا می آرد (۱)

مقامات سلوک کے شہزاد کا احسان ایرانی شاعر کے کلام میں بار
 بار نظر آتا ہے، حافظ نے انہیں مشکلات کو قابل برداشت بنانے کے
 لئے ساقی کو مخاطب کر کے "آخر کا سداؤ ناؤ کھا" کی صدا بلند کی ہے،
 اردو شاعری میں بھی ان خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور بہت احتیاط
 کی تعلیم دی گئی ہے۔

سالک کو دم تنگ ہے قطع رہ توحید
 دو ہو گیا اک آن میں چوکا جو ذرا بھی

جلوہ گر بعد کہ ہو گا رخ نورانی معشوق
 پہلے اک شکل بھیا نک سی نظر آئے گی

آساں نہیں گذرنا مہر آئے بیخودی سے

ہشیار اہل تمکین رستے یہ پرخطر ہیں جگر
 غرضیکہ مقامات سلوک کی دشواریاں جب بھری سطر کی اصطلاحات
 کے ذریعہ سامنے آتی ہیں تو ان میں ایک سنسنی خیز لطافت پیدا ہو جاتی
 ہے، عام لوگ چونکہ صوفیاء کی "نشب تار یکا" و "ہم موج شے" واقف
 نہیں ہوتے اس لئے ان کو "سیکساران ساحل" کہہ دینے سے ایک
 فن کارانہ تقابل پیدا ہو جاتا ہے، موج، گرداب، نہنگ، ساحل،
 طوفان، باد مخالف، کشتی، ناخدا، لنگر، سفینہ وغیرہ بہت سے الفاظ
 اردو شاعری میں تکرار آئے رستے ہیں اور بعض اوقات بادی النظر میں
 ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہمارے شعر کسی جمال داران قوم کے باہر
 افراد ہیں جو سمندر کے سینے کو اپنی کشتیوں سے روندتے پھرتے ہیں۔
 حالانکہ ان میں اکثر بدینتر ایسے ہیں جنہوں نے کبھی دور سے بھی سطح
 بحر کی صورت نہیں دیکھی، لیکن چونکہ یہ مخصوص اصطلاحات کیفیات
 سلوک کو نہایت خوبی سے ادا کر دیتی ہیں، اس لئے ان کی مقبولیت
 کا سلسلہ برابر جاری ہے۔

پارا تر اوہ جو عرق ہوا بھر عشق میں
 وہ داغ ہے جو دامن ساحل میں رہ گیا

احسان ناخدا کا اٹھا سے مری بلا
 کشتی خدا پہ چھوڑ دوں لنگر کو توڑ دوں

پروندہ طوفاں کو کشتی کی نہیں حاجت
موجوں کے تلاطم میں ساحل نظر آتا ہے
جگر

اس بحر میں ہوں مثل حباب اے غم ہستی
طوفاں مری کشتی کو ڈبو ہی نہیں سکتا
اکبر

چھوڑ دے عملی
حقیقہ جبر کے ہے اندو شاہری پر عموں سکون و محمود کاہلی
ادبے عملی کا رنگ چھایا رہا عہد حاضر کے میلانات جہد
عمل کے مقابلے میں وہ ایک انسان مشلول کی یاس انگیز فریاد معلوم ہوتی ہے جس
نے سیکڑوں برس تک افراد ملت کے قوائے عمل کو حالت انحلال و اضروگی میں پڑا
رہنے دیا۔ ان جذبات کے زیر اثر ہمارے شعرا اکثر اس قسم کے اشعار کہہ جاتے تھے۔

مقسوم کا جو ہے سو وہ پہنچے گا آپ سے
پھیلے نہ باخف نہ دامن پاریتے
آتش

تدبیر نہ کرنا مدہ تدبیر میں کیا ہے
کچھ یہ بھی خیر ہے تمدنی تقدیر میں کیا ہے
ذوق

مثال یہ مری کشتی کی ہے کہ مرغ اسیر
کمرے نفس میں فراہم جس آشیایاں کے لئے
غیر فطری مختصر
مدنی شعرا کے جذبہ تسلیم و رضا کی تقلید میں عاشقان

مجاز کی وفا کی شینوں اور اطاعت گزاروں کا ذکر نہایت آب و تاب سے کیا جاتا ہے۔ ہمالیہ سے عاشق مزاج شعرا اکثر اپنے آپ کو اقل حدیجہ کا فدوی مخلص صابر و مستحل اور بندہ جمال ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ بڑے شکایت نا آشنا ہوتے ہیں اور ان کا دستور العمل یہ ہوتا ہے۔

ظالم کا نہ شکوہ کر ظالموں کی نہ پوچھو کہ
تو اپنی وفاؤں کی عزت پر خدا پر جا
وہ ہمیشہ مرضی مجرب کے جو یا اور اس کی عفو و درگزر دیتے ہیں۔
کوچہ مجرب میں لوگوں کی گالیاں سنتے ہیں۔ اور گوارا کر لیتے ہیں۔

گر ترے کوچے میں گالی بھی کسی نے ہم کو دی
تیری خاطر سے ہم اس کو بھی گوارا کر گئے
محبوب ان کو بھری محفل سے اٹھاتا ہے تو اس کی تذلیل و رسوائی پر پلور نہیں
ہوتے، اس صریحی بے مروتی اور بد ہنسی کی شکایت نہیں کرتے بلکہ الہی خوشامد
کرتے ہیں اور نہایت عاجزی اور مسکینی کے ساتھ اپنی خاموشی اور بے گناہی
کا عذر پیش کر کے محفل میں بیٹھ رہنے کی اجازت طلب کرتے ہیں۔

اپنی محفل سے اٹھاتے ہیں عبت ہم کو حضور
چپکے بیٹھے ہیں الگ آپ کا کیا لیتے ہیں
اس قسم کی عاجزی، مسکینی اور فرمانبرداری قصود و اخلاق کی دنیا میں
توفیق نہایت پسندیدہ ہے لیکن مجازی محبت میں وہ محض متخیر ہو کر رہ جاتی ہے۔
دلف و رخسار کا فدائی بالکل فرشتہ بن جاتا ہے۔ انسان نہیں رہتا، اس کو دنیا سے

محسوسات کا ایک عملی عاشق نہیں بلکہ عالم روحانی کا ایک لہذا فی سیکر اور ایک
بڑا معلم اخلاق کہتا چاہیے۔ اور یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ فطرت تو یہ چاہتی
ہے کہ محبوب کتنا ہی خوش مثلاً سہی پھر بھی اگر وہ مسلسل جبر کہ ستم کئے جاتا
ہے۔ تو کسی نہ کسی وقت عاشق کی پیشانی بھی شکن آلود نظر آتی چاہیے۔ اس
لئے کہ وہ بھی خطا کا انسان ہے، ملک محض نہیں۔

مردمن و دماغ اور ان کے متعین کے یہاں عموماً عاشق مجازی کو انسانی حدود
میں پیش کیا گیا ہے۔ عاشق محبوب پر بری طرح فریفتہ ہے۔ لیکن بہر حال طبیعت
رکھتا ہے۔ کبھی بگڑ بھی جاتا ہے اور دو چار جلی کٹی یا نہیں بھی سنا دیتا ہے طعن
و تشنیع چھیڑ چھاڑ، حیلہ و تدبیر کے موقعے بھی آجاتے ہیں۔ اور کبھی دلتی چہرہ
غضب میں محبوب سے بیزاری کا اظہار بھی کر دیتا ہے۔

بست خانہ چین ہو گر نہ اگھر
مردمن ہیں تو اب نہ آئیں گے ہم

مجازی شاعری میں ایسے ہی جذبات کی ضرورت ہے اسلئے کہ وہ فطرت انسانی
کی صحیح طور پر ترجمانی کرتے ہیں، لیکن صوفی شعرا کی دیکھا دیکھی اکثر شعر و مجازی
محبت میں بھی بعض اوقات صبر و تحمل، شرافت و معصومیت کے پیلے بن جاتے ہیں۔
کبھی کبھی یہ لے انہی بڑھ جاتی ہے کہ بشریت کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔ محبوب کو
خوش کرنے اس کا دل پہلے اور اسکی محبت بڑھانے کی غرض سے ایسی ایسی
خفیف حرکات سے کام لیا جاتا ہے۔ کہ بیباختہ ہنسی آ جاتی ہے مثلاً کس
اور ناگہ اندام محبوب کی تلوار سے ہلکا سا زخم لگ جاتا ہے تو غرض میں پرگر گر

جمل کی طرح لٹنے لگتے ہیں تاکہ وہ اپنے "دوست و بانڈو" کی کوتاہی پر مملول دیاویں
 دہر جائے

نیچ تو اوجھی پڑی تھی گر پڑے ہم آپ سے
 دل کو قاتل کے بڑھانا کوئی ہم سے سیکھ جائے

ذوق

تو اذن و نغمہ انگیزی یوں تو اذو و شاعری کی ایک ممتاز خصوصیت
 ہے لیکن فیوض تصرف سے وہ اور بھی ترقی پذیر ہوتی چلی گئی۔
 اصل تصرف کی مخالفتوں میں سماع کی محفلیں جن کو عام اصطلاح میں قوالی کہتے ہیں۔
 ایک عرصے سے قائم ہیں جن میں عقیدہ مند ان خاص کے علاوہ عوام الناس بھی بڑے
 انہماک سے شرکت کرتے ہیں، ان محافل کی غرض سے اردو غزلیں عموماً مترنم ہجور
 اور شگفتہ رو لیت و فوالی میں کہی جاتی ہیں اور اس امر کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ ان
 میں اثر انداز اور دل نشیں جذبات کو چھپنے ہوئے الفاظ میں نظم کیا جائے، آج
 سینما کے گیت اور عام فہم غزلیں محض ترنم و گداز کی وجہ سے کس قدر مقبول ہیں؟
 جہاں دیکھئے رنگین مزاج نوجوان "ہم دل کو بکڑ کر بیٹھ گئے ہاں غزل سے کلیجہ خداسم لیا"
 کی تانیں لگاتے چہرے ہیں۔ اردو کی سب سے زیادہ مقبول و دلپذیر صنف یعنی غزل کے
 اشعار محافل صوفیا کی بدولت زبان زد خلالت ہوئے چلے آئے ہیں اور یقین کے
 ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا اردو گداز ترنم و موسیقی ہمیشہ ان کی مقبولیت کا ضامن
 رہا۔ اردو شعرا اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کے اشعار صوفیا کے حلقوں میں گائے جاتے ہیں

جس شعر پہ سماع تھا کل مخالفت میں

میر

وہ آج میں سناتا تو ہے میرا کہا ہوا

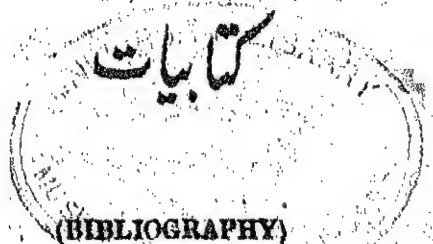
وہ یہ بھی جانتے تھے کہ محافلِ سماع کی گرمی باز آ رہی نہیں ہے اشتعالِ سوزناک سے قائم ہے اور ان کا سحرِ حلال اہلِ باطن کی خفاقتا ہوں میں بادۂ سرور کا کام کرتا ہے۔
 رہے ہر حال صوفی حال کر تے دیر مجلس ہیں
 معنی سے سنا مصرع جو میرے شعر عالی کا میر

اب ہم باہمی حصولِ برکات اس بحث کو مجرب لعا رفیقین سراجِ المنیر حضرت
 مولانا بیگم وارثی کی غزلوں کے چند اشعار پیش کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو جائیگا کہ
 ابر بہارِ قصوف چمنستان سخنِ پُرس طرحِ گہرا فشاں کرتا رہا ہے۔
 اپنی ہستی کا اگر حسن نمایاں ہو جائے آدمی کثرتِ الوار سے حیراں ہو جائے
 اور نمکِ پاشِ ستیجے اپنی بلاحت کی منتہم باتِ توجیب ہے کہ ہر زخمِ شکلاں ہو جائے
 دینے والے بھی دینا ہے تو انا دیدے کہ مجھے شکوہ کو تا ہی داماں ہو جائے

تو جو اسرارِ حقیقت کہیں ظاہر کر دے

ابھی بیگم رستم و دار کا ساماں ہو جائے

تین کھینچی اُس نے اور تیور بدل کر یہ گیا آج بھی شوقِ شہادتِ بافضل کر یہ گیا
 میرے آغوشِ قصور سے نکلتا ہے محال ابرِ خیالِ یار تو سانچے میں دھل کر یہ گیا
 آتشِ رنگِ مستِ رنگ بھی خالی نہیں دیدہ سنی کہ ہوئی اور طورِ جل کر یہ گیا
 سینہ میں دل پہ دل میں داغ ہیں زرد سارِ عشق پڑہ پڑہ ہر نہاں پڑہ نہیں کار اور عشق
 اپنی خبر کہاں آہیں جن پہ کھلا ہے رازِ عشق سارِ شور و گئے جب ہوا افسانہ عشق
 پریشان کے پائے نانا دیر اسرِ نیا ز ہوئی ہے یکے سے ہیں وراپنی دانا ز عشق



1. Studies in Tasawwuf - Khaja Khan.
2. Mystic Tendencies in Islam—Zuhuruddin Ahmad.
3. Muslim Thought and its Source—Syed Muzaffar-ud-Din Nadvi.
4. A Literary History of the Arabs—Dr. R. A. Nicholson.
5. Literary History of Persia—E. G. Browne.
6. Mujaddids' Conception of Tawhid—Dr. Burhan-ud-Din.
7. Islamic Civilization—S. Khuda Buksh.
8. Hughe's Dictionary of Islam.
9. Mysticism—E. Underhill.
10. Mysticism in English Literature—C. F. E. Spurgeon.
11. The Nirguna School of Hindi Poetry—Dr Barthwal.
12. Cambridge Encyclopaedia Vol. VIII.
13. Sufism, its Saints and shrines—John A. Subhan.
14. Oriental Mysticism—E. H. Palmer.
15. International Cyclopaedia Vol. XV.
16. The Influence of Islam on Indian Culture—Dr. Tara Chand.
17. Chambers' Encyclopaedia Vol. VII.
18. Chambers' Encyclopaedia Vol. VIII.
19. Encyclopaedia of Islam Vol. IV.

- ۲۰۔ ایضاً معرفت
۲۱۔ تذکرۃ الاولیاء
۲۲۔ صنادید عجم
۲۳۔ حشرات العارفين - دانا شکوہ - ترجمہ اردو
۲۴۔ کشف المحجوب - حضرت علی الجیریری - اردو ترجمہ
۲۵۔ انتخاب دیان بخش تجرید - عبدالملک اردوی
۲۶۔ شعر العجم جلد پنجم - مولانا شبلی
۲۷۔ الغزالی
۲۸۔ مکاتیب شبلی جلد اول
۲۹۔ سیرۃ النبی
۳۰۔ عوارف المعارف - شیخ شہاب الدین بہروردی - اردو ترجمہ
۳۱۔ فلسفہ عجم - علامہ اقبال - اردو ترجمہ

- ۳۲۔ عرب و ہند کے تعلقات - سید سلیمان ندوی
۳۳۔ کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے - پروفیسر ضیا احمد
۳۴۔ ادیب العرب - پروفیسر سید احمد
۳۵۔ تصوف اسلام - مولانا عبد الماجد ودیا بادی
۳۶۔ بیان الامراء ترجمہ تاریخ الخلفاء - علامہ سید علی
۳۷۔ آب کوثر - محمد اکرام

- ۳۸۔ مکتوبات امام ربانی۔ جلد اول، دوم، سوم، شیخ احمد مرشدی
- ۳۹۔ ماہنامہ تصوف ستمبر ۱۹۲۲ء۔ مضمون از احمد علی صاحب
- ۴۰۔ تذکرہ حسینی جلد اول
- ۴۱۔ اقبال نمبر نیرنگ خیال لاہور مضمون علامہ اقبال اور فلسفہ تصوف "از ادیبان اے آبادی۔
- ۴۲۔ صوفی بابت اپریل ۱۹۳۱ء
- ۴۳۔ رسالہ حقیقت اسلام لاہور جون ۱۹۳۳ء مضمون "اسلامی تصوف پر ایک نظر" از یوسف سلیم صاحب چشتی۔
- ۴۴۔ ادبی دنیا لاہور اگست ۱۹۳۳ء مضمون "آرٹ اور تصوف" از علی عباس حسینی
- ۴۵۔ رسالہ تصوف لاہور جون ۱۹۳۲ء
- ۴۶۔ رسالہ صوفی۔ نومبر ۱۹۲۲ء مضمون "ہندوستان میں عرفانی تعلیمات" از محمد حسین صاحب محرمی مدنی۔
- ۴۷۔ فضول الحکم۔ مقدمہ۔
- ۴۸۔ تحقیق محکم محمد عبد اللہ
- ۴۹۔ الفضل الکامل ترجمہ الفضل الاصغر۔ ابن مسکویہ
- ۵۰۔ رسالہ آلود۔ جنوری ۱۹۳۸ء
- ۵۱۔ علی گڑھ میگزین فانی نمبر ۱۹۲۳ء
- ۵۲۔ مقدمہ دیوان درد۔ حبیب الرحمن خاں شروانی



ش ۱۱۰۰ DUE DATE ۱۹۵۷

25 APR 1957

30 APR 1957

07 DEC 1957

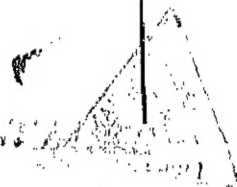
MAR 16 1958

APR 03 1958

R072 B.06



۱۹۵۷



71310 STACKS
 ۲۹۷۵۰۴
 دالشی صفی ۱۲۷
 دالشی ۱۷۹
 دالشی ۱۷۹

DATE	NO.	DATE	NO.
		023.09.05	